

Claude Lefort

Las formas de la historia

Ensayos de antropología política

Capítulos XII y XIII de
"Las formas de la Historia"

XII : El nacimiento de la ideología
y el humanismo.

XIII : Esbozo de una génesis de la
ideología en las sociedades modernas

Traducción de
ENRIQUE LOMBERA PALLARES

CLAUDE LEFORT

LAS FORMAS DE LA HISTORIA

Ensayos de antropología política



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1978
Primera edición en español, 1988

Título original:
Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique

ISBN 968-16-2929-9

Impreso en México

PREFACIO

A excepción de un estudio inédito, consagrado a Marx, los ensayos reunidos en este volumen ya han visto el día en diversas publicaciones. Algunos de entre ellos son viejos e incluso muy viejos, puesto que remontan a más de veinte o veinticinco años. En una época en la cual la producción intelectual parece arrastrada por el "movimiento febril y vertiginoso", que ya Marx juzgaba característico de la sociedad burguesa (y que lo es bastante más), deberíamos sentirnos intimidados ante la idea de someter ante nuevos lectores unos textos escritos para otros, que no habían alcanzado aún las últimas olas de la modernidad. Pero, osemos decirlo, no es ésta nuestra reserva. El hecho es que escuchamos hace poco un discurso mortífero ante el cual, nada de la Tradición, se supone, podrá resistir. La filosofía, o con mayor generalidad, la teoría parece ser el subterfugio inventado por el "Amo" para impedir la revuelta o satisfacer el deseo de servidumbre. Marx y Freud son presentados como encarnaciones de este poder invisible y astuto, completamente ocupados, aparentemente, en hacernos creer que *hay algo más bien que nada* y en precipitarnos en las redes de la Ciencia y de la Opresión. La historia es denunciada como un engaño. La sociedad misma como un *artefacto* al cual el Genio Malvado, denominado Estado, asigna la función de producir y de reproducir las condiciones de una dominación del hombre por el hombre —ello, al menos, cuando no es a su vez el Estado reenviado a la ficción, y el *artefacto* reducido a la combinación de una multiplicidad de relaciones de poder. . . ¿Verdaderamente es necesario el temor de no hablar el idioma de los contemporáneos?

En el espacio de algunos años, hemos visto los ídolos tirados. Y, a veces, por aquellos mismos que los veneraban. Pero la agitación incesante que acompaña a ese gran estruendo ya engendra el tedio. La condena a muerte de la Verdad está cargada de un ritual tan pesado, la reivindicación del placer es tan enfática, que, en forma totalmente natural, el pasado y el presente se reúnen, el tiempo de la afirmación pedante y el de la destrucción pedante.

Los textos que publicamos rinden testimonio: jamás hemos adorado a la divinidad "Historia", ni nos hemos arrojado al fantasma de la totalidad, ni concedido a Marx un saber infalible, ni aun compartido las esperanzas que otros tenían en las últimas figuras del cientificismo. Cuando empezamos a escribir, fue para cuestionar la idea de una Historia Universal, ésa de un devenir de la humanidad, manejada por leyes u ordenada por un destino cuyo sentido se expresaría en la sociedad moderna; o si no, fue por poner en evidencia los límites del estructuralismo y denunciar la ilusión de que no sería necesario sino consignar las relaciones sociales y exponerlas en forma sistemática para, finalmente, bajarlos al plano de la realidad física. La obra de Marx la abordamos con la convicción de que era necesario sustraerse al mito de la "teoría marxista", recusar la antítesis del objetivismo y subjetivismo, en la cual

de su propio cuerpo, mientras que el presente no se incorpora al pasado. Ahora bien, el momento es precisamente aquel en el cual se desencadenan los fantasmas, en el cual los poderes imaginarios materializados en las instituciones dominan a los hombres, donde el pasado, separado del presente, como lo es el capital del trabajo viviente, adquiere, en la representación y en la realidad, un movimiento independiente.

Del ser tribal, imaginado en un dios o en un déspota, Marx dice claramente que encarna una comunidad imaginaria, más allá de la multiplicidad de las comunidades de base, pero ese ser, no es nombrado fantasma. La entrada en escena de los fantasmas coincide con el advenimiento de una sociedad sin cuerpo, de una sociedad privada de substancia. Los fantasmas están entonces en la sociedad, en la historia, son por ejemplo las personificaciones de las condiciones económicas o son los héroes romanos para los burgueses de la Revolución francesa, o los héroes del siglo XVIII para los burgueses de 1848. La sociedad como tal, la historia como tal, se convierten ellas mismas en entidades fantasmagóricas, mientras que la naturaleza es reabsorbida en lo social y lo histórico.

Y cómo no ver, finalmente, que de esta visión de la historia no menos que de aquella del movimiento irresistible de las fuerzas productivas provocado por el capitalismo surgió la imagen de este ser extraño, el proletariado, a la vez puramente social, puramente histórico y, de alguna manera, fuera de la sociedad y de la historia —clase que deja de serlo, puesto que en ella se efectúa la disolución de todas las clases y que es la única que puede actuar libre de la poesía del pasado—. Ser extraño, que perfecciona el destino de la humanidad, pero destruye toda tradición: heredero sin herencia. ¿Es necesario decir que es el destructor de lo imaginario social o que es un último producto de la imaginación de Marx?

XII. EL NACIMIENTO DE LA IDEOLOGÍA Y EL HUMANISMO*

AL INTERROGARNOS sobre el nacimiento de la ideología planteamos una pregunta cuya respuesta parece ordenada por la investigación histórica. Nos referimos a un tiempo, a un lugar en el cual, pensamos, se esboza por vez primera, en los límites de lo supuestamente real, fuera del mito y de la religión, un sistema de representaciones que se atiene a sí mismo y convierte en condiciones universales de la experiencia las condiciones de hecho de la práctica y del discurso sociales.

¿Por primera vez? Corregimos el exceso de la hipótesis, pues para sostenerlo nos sería necesario haber escrutado la historia de las grandes ciudades del mundo antiguo. Nos es suficiente buscar las señales del nacimiento de la ideología a fines de la Edad Media en una sociedad que se ha separado de la feudalidad y organizado en función de nuevas oposiciones de clase. El espacio-tiempo que delimitamos es Florencia en los últimos decenios del siglo XIV y el primer tercio del XV. El periodo considerado se extiende a partir de los sucesos posteriores a una grave crisis social que ha culminado con la insurrección de los obreros de la lana, los *Ciompi,* hasta la llegada al poder de Cosme de Médicis, acontecimiento que marca un deslizamiento decisivo de la República a la tiranía, o sea de 1378 a 1434. Sin duda nos arriesgamos al fijar tan pronto estas señales, pues ellas pueden sugerir equivocadamente el principio de una explicación por los acontecimientos. Sería mejor incluso, posiblemente, dejar provisionalmente en la indeterminación la fecha del principio del periodo materia de discusión. Sin embargo, su término lo señalamos sin equívoco, por el hecho de que con el dominio de los Médicis desaparece de la escena pública un discurso político que había sido durante varios decenios el de los grandes burgueses florentinos. Ahora bien, es ese discurso el que presenta a primera vista un carácter ideológico y nos hace sospechar que otros modos de expresión que mantienen con él un parentesco manifiesto comparten, en algunos de sus aspectos por lo menos, ese carácter. Las proclamas, las cartas, las obras de Coluccio Salutati proporcionan las primeras señales de una nueva representación de la sociedad y de las tareas históricas de Florencia. Su palabra no es la de un hombre privado; ejerce las funciones de canciller de la República; se dirige a los florentinos en las ocasiones solemnes, redacta los mensajes del gobierno a las potencias extranjeras, frecuenta a los hombres eminentes que sustentan el poder y la riqueza; el renombre que adquiere en la Ciudad y fuera de sus fronteras es considerable. Su heredero más notable, Leonardo Bruni,

* Publicado en *Textures,* 6-7, 1973, el texto debería servir de introducción a una obra de la cual habíamos diferido la redacción y que, tal y como la concebimos en el presente, no se requiere ya.

ocupa el mismo puesto durante más de veinte años y alcanza una influencia mayor. En el uno y en el otro, la burguesía reconoce sus portavoces, aunque no sean, por su origen, miembros de la Comuna. Pero, como lo veremos, muchos representantes de grandes familias se atribuyen los mismos principios en sus escritos, historias, cartas o narraciones. Digamos por anticipado que esos principios son el fundamento del pensamiento democrático moderno, tal y como se definirá en ocasión de la Revolución francesa. La crítica de los valores aristocráticos está asociada a la de la tiranía. Los grandes temas de una concepción racionalista y universalista de la política hacen su aparición: la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el reparto del poder entre todos aquellos que tienen derecho, el trabajo como la única fuente legítima de la distinción entre los hombres, el buen uso de la razón y el conocimiento adquirido por la experiencia como únicas fuentes de autoridad, la virtud cultivada en el ejercicio de la responsabilidad pública, la libertad del individuo consubstancial a la de la Ciudad, el destino de ésta identificado al de la humanidad entera. Además, por vez primera se impone el modelo de la República romana.

Si nosotros estamos inmediatamente tentados de disociar un sentido manifiesto y un sentido latente del discurso, es porque al atenernos a su contenido éste aparece ya contradictorio, desgarrado entre la reinvindicación de verdades universales y la justificación del estado de hecho; es también porque al considerar la coyuntura en la cual se forma, debemos convenir en que ella no se caracteriza por un impulso hacia la democracia, sino que al contrario, marca un estrechamiento espectacular de la clase dirigente en los límites de una oligarquía; es, finalmente, porque vemos los esfuerzos de esta oligarquía, por defender y acrecentar el poder de Florencia en el mundo, realizarse sobre el fenómeno de la repetición histórica. Esta última observación está claramente dada para recordarnos el famoso tema de Marx en *El 18 Brumario*. Los florentinos, a principios del siglo xv, hacen algo más que condenar a César y rehabilitar a Bruto; se identifican con los héroes romanos, hablan su lenguaje, retocan el relato de la fundación de Florencia para demostrarle al mundo que ellos son los auténticos descendientes de los romanos. Ya de ellos, de ellos sobretodo, sería necesario decir "que llaman ansiosamente a los espíritus del pasado, copian a sus predecesores, justamente en los periodos de crisis revolucionaria, su nombre, su grito de guerra, su traje, para representar en este antiguo y noble disfraz y con ese lenguaje que no es de ellos, la nueva escena de la historia universal".

Partimos pues de estos indicios. Sin embargo, si podemos atenernos a esto para interrogarnos sobre el nacimiento de la ideología, en lugar de satisfacernos con señalar el advenimiento de nuevas representaciones, es que tenemos la presunción de un cambio radical que afecta no sólo el pensamiento político sino las categorías que ordenan la determinación de lo real. Incluso esta fórmula es insuficiente, puesto que sugiere que había antes del fin del *Trecento* un pensamiento político definido y que su curso solamente se había desplazado. Ahora bien, creemos, este pensamiento no existía con su nombre. Cuando la

reflexión se ejercía sobre el poder, la organización de la Ciudad, las causas de su corrupción, ella permanecía rigurosamente subordinada a una representación teológica del mundo, que únicamente fijaba las señales de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. No había para el pensamiento un *espacio* político, y por consecuencia una búsqueda de lo real en el lugar propio de la política. Lo que advendría también, es la relación a ese lugar, no a un discurso político nuevo, sino al discurso de la política como tal, discurso que se circunscribe buscando en sí mismo su garante, que pretende la transparencia del sentido al hacerse reconocer por un tema universal (o, por decirlo mejor, fingiendo ser el discurso de nadie, de no ser pronunciado en ningún lado y ofrecerse a todos).

Nuestra pregunta sobre el nacimiento de la ideología se formula pues en la estela de una pregunta sobre el nacimiento del discurso político. Pero éste no hace sino especificar, a su vez, una pregunta más general, pues lo nuevo, en la época, es la institución del discurso, sobre la historia, sobre la naturaleza, sobre la lengua como tales, sobre el espacio, sobre el hombre en general, sobre el Yo, sobre el cuerpo. Así pues reconozcamos que si nosotros estamos en búsqueda de una ruptura que inauguraría el reino de la ideología, la idea de la ruptura nos es sugerida por el advenimiento del humanismo. Pero reconozcamos entonces que debemos nuestra pregunta a la obra de los historiadores, a aquellos, creemos, que han renovado el estudio del humanismo, observando su formación en Florencia en el periodo que consideramos, mostrando que se le ha reducido equivocadamente al dominio de las *lettere,* el cual implica en su origen una relación nueva con la experiencia social, al mismo tiempo que una nueva relación con el saber.

Sin embargo, si los historiadores nos hacen ver el acontecimiento, al cual fingimos de entrada referirnos libremente, si no hacemos sino seguir sus huellas, es un hecho que no hablan de ideología: su análisis nos conduce hacia el humanismo. Ahora bien, se considera que este concepto fue introducido aparentemente a fines de la Edad Media para designar un nuevo tipo de enseñanza. El historiador, incluso entonces, que pretende dar un sentido que sus predecesores ignoraban, no hace sino extraerlo del medio al cual se aplica su investigación. Aunque se pueda recusar la validez de su interpretación, parece que la pertinencia de esta investigación no admite duda. Más claro, de suponer que el concepto de humanismo sea juzgado inconsistente, como el del Renacimiento y que continuaría designando fenómenos, que ameritarían posiblemente una reapreciación, no por ello dejaría de ser tomado en cuenta por la ciencia histórica. Completamente diferente parece el concepto de ideología, que no tiene pertinencia sino en razón de una construcción del objeto social, y no sólo impone a la investigación un desvío por la teoría, sino que está forjado bajo el extraño propósito que el fenómeno no aparece. ¿No es necesario convenir, en consecuencia, que la historia del humanismo permanece muda, tanto que no hemos encontrado las categorías de una interpretación, que es inútil esperar de sus datos una luz sobre la naciente ideología? ¿O, más bien, que es ahora cuando usamos un artificio, cuando fingimos, no ser

libres de nuestro camino, sino de conocerlo en el examen de los hechos producidos por el historiador? Confiar al lector, como lo hacemos, que el discurso de los dirigentes florentinos nos evoca el de la burguesía revolucionaria francesa del siglo XVIII, no puede servir de justificación, pues de este último, se dirá, Marx no nos da una descripción, pues su objetivo es hacernos comprender lo que disimula y por qué lo disimula, gracias a la inteligencia adquirida de la relación social, de su fundamento económico y de la contradicción histórica de la clase dominante.

Es verdad que hemos omitido indicar una parte del camino que conducía a esta cuestión. Es la lectura de Maquiavelo la que nos hace reconocer los caracteres singulares de la sociedad florentina y del discurso humanista de principios del *Quattrocento*. Esta lectura marca nuestro verdadero punto de partida. Ante la prueba de las dificultades encontradas en la comprensión de *El príncipe* y de los *Discorsi*, nos ha parecido que la interrogación de la historia y de la política se encontraba fijada a la crítica de las ideas dominantes del tiempo y que éstas revelaban en su centro el pensamiento político de los humanistas, formado un siglo antes. Nos ha parecido en particular que todo lo que dijo Maquiavelo de la división de clases, de la división del Estado y de la sociedad civil, de la diferencia de tiempos —en los cuales la Roma antigua y la Florencia moderna eran los términos privilegiados—, testimoniaba el derrumbe de un discurso históricamente determinado, el cual se revelaba capaz de arreglárselas de manera de negar el hecho irreductible de la división social y de la división temporal, de prodigar la seguridad de un punto de vista apenas contemplado, y de borrar las huellas de las condiciones de su formación. Si nosotros nos creemos capaces de buscar en el humanismo político las señales de un nacimiento de la ideología, es pues porque éste nos es develado por una vieja interpretación ocupada en liberar la verdad de la política y de la historia de una representación instituida, de volver sensible su elaboración en unas condiciones sociales y su función de disimulo. La ideología, no podríamos observar las señales, si la interpretación maquiaveliana no nos pusiera en situación de reconocer, en el momento mismo en que ella nos suscita una reflexión sobre la política y la historia en general, discursos colectivos singulares, localizados, fechados, de los cuales extrae hechos para recubrir las cuestiones que ella pone al día.

Pero es necesario convenir en que Maquiavelo no habla de ideología. ¿El hecho de que no hable de ella, es la señal de que las condiciones sociohistóricas le impiden forjar conceptos adecuados, o bien debemos resistir a la tentación de una historia de las ideas, que nos dispensaría el escrutar los caminos que abre, de una manera siempre singular, la obra del pensamiento? Como quiera que sea, puesto que nosotros mismos usamos el término para esclarecer el designio de Maquiavelo, ¿cómo negar que detentamos la significación, antes de buscar la prueba de su pertinencia en la historia de Florencia?

Así, hemos sido reconducidos a Marx. Fuerza es reconocer, parece, que seríamos impotentes para interrogar el nacimiento de la ideología, si no sacamos de su teoría la definición del concepto. Pero entonces, ¿de suponer que

nuestra cuestión sea legítima, la primera tarea no sería la de fijar esta definición? No es el nacimiento de la ideología lo que debería ocuparnos inmediatamente, sino el origen del concepto. Sin embargo, bien sabemos que la teoría no consiste en una jerarquía de conceptos, de los cuales cada uno sería, tomado separadamente, pasible de una definición. Sabemos bien que es imposible producir la definición de la ideología como la de un número o la de una figura en la teoría matemática. Sin duda, podemos extraer de las obras de Marx enunciados, compararlos e intentar reducirlos a un denominador común. Pero es siempre una necesidad conocer la significación adquirida de la articulación del enunciado en un tiempo dado del discurso y ligar la comparación de los enunciados a la de los tiempos de los discursos. Además, el examen de los enunciados no es suficiente, puesto que la distinción entre ideología y realidad, o la de la ideología y el saber, puede ponerse en juego sin mencionarse. Sólo la comprensión del pensamiento marxista nos guía en definitiva. De tal manera que si queremos estar seguros del sentido del concepto, es necesario elaborar una interpretación de la obra entera de Marx. Ahora bien, satisfacer esta exigencia sería embarcarse en un trabajo muy extenso, que tendría como primer efecto hacernos perder de vista nuestra cuestión. Pero ¿podríamos esperar al menos estar en situación a su término para plantearla correctamente? Si tuviéramos finalmente la definición, no nos quedaría sino consultar la historia para verificar si tales fenómenos, en tal época, pueden ser o no subsumidos bajo el concepto. Nuestra cuestión quedaría muerta, pues, es tiempo de decirlo, no puede vivir como interrogante sino en la medida en la cual, al llegar al nacimiento de la ideología, nos obliga a preguntarnos: ¿qué es la ideología? Ignorarla, no es fingir ignorar a Marx en el momento en que tomamos apoyo sobre él; es más bien intentar acordar nuestro pensamiento con el suyo, es decir, en lugar de aceptar una verdad supuestamente establecida, buscar reabrir desde nuestro sitio, con nuestros modestos medios, una vía que él ha abierto con los suyos con una fuerza incomparable.

Es en virtud de una misma ilusión que nosotros esperamos todo de los hechos o todo de la teoría. A decir verdad, la ilusión comienza cuando nos imaginamos que hay por un lado los hechos y por el otro la teoría, y que nosotros nos disimulamos la posición en razón de la cual esta división aparece. Entonces, es necesario describir claramente el movimiento del conocimiento, como si nosotros no tuviéramos parte en ello, y fijar el origen de una parte y de la otra. Por ejemplo, se considera —y en un sentido en forma legítima— que la historia se representa antes de que el historiador haga de ella su objeto; o se cree poder afirmar en consecuencia que los hechos se producen en el lugar y en la fecha y que son ellos los que esperan ser conocidos; y aun cuando se cambien los hechos "reales" en hechos de conocimiento cuando se relaciona con ellos un observador vuelto capaz de aprehenderlos sin proyectar sobre ellos las pasiones que lo pueblan. Tal es la convicción *realista*: todo lo que sucede en la historia de los pueblos (y de los individuos) es inmediatamente

fijado en la placa del Universo donde figuran ya multitud de otras cosas, que se han impreso a un ritmo infinitamente más lento que los acontecimientos de la humanidad, y que allí han estado durante toda la eternidad. Es pues del lado del conocimiento donde es conveniente buscar la limitación, el olvido, el error y la ilusión. Y aun cuando su desfallecimiento enfrente de los hechos de la naturaleza esté ya manifiesto, se revela más pesada y más difícil de corregir enfrente de los de la historia, pues su pensamiento y su sensibilidad están ligados a un estado de costumbres y de representaciones que hacen pantalla a la realidad del pasado. El presente se les desvanece, porque él no tiene sino un enfoque fragmentario de lo que se imprime en la multiplicidad de los espacios sociales y no dispone además sino de signos suspensivos; y el pasado permanece dudoso, porque a pesar de la distancia adquirida, que le permite dominar un segmento, reunir las vías parciales a las cuales es prestado, su representación no puede liberarse enteramente de los intereses, de los deseos o de las creencias invertidas en una experiencia actual. Pero sería considerado inaccesible, el ideal de la restitución de lo que fue guía de operación del conocimiento; éste encuentra su modelo en la observación exacta; esta observación encuentra su garantía jurídica en la convicción de que lo que fue poseía su propia identidad.

Sin duda, la reducción del conocimiento a la observación exacta puede ser denunciada por aquellos mismos que dan testimonio de esta convicción, como la idea de que el hecho real coincide con el del conocimiento. Generaciones de historiadores la han condenado y la imputan a las ficciones de los profesores de filosofía satisfechos de darle una estocada a la enseñanza ingenua de los profesores de historia. Pero la fe realista se acomoda a versiones más complejas. No muere con la crítica de la historia de los aconteceres. Los hechos masivos, económicos o demográficos, los hechos de coyuntura y los hechos de estructura le dan aún su apoyo; y no es suficiente evocar las decisiones que ordenan la selección de los datos, la función de las hipótesis, el trabajo de la construcción para renunciar a ello, pues en tanto que no está puesto en duda el estatuto del conocimiento y el de lo "real", está preservada la creencia en la exterioridad del uno en relación con el otro y así todas las consideraciones de apariencia crítica pueden conservarse como concesiones puramente formales. El ideal de un saber completamente positivo persiste a través de los desplazamientos de su objeto. Asombrosa es más bien la aptitud del realismo para resistir a las objeciones que deberían ponerlo en peligro. No cede una pulgada; no hay incluso necesidad de combatirlas, las desarma al asimilar su substancia; no duda en hablar el lenguaje del artificialismo, hasta la extravagancia, sin perder nada de su seguridad. Igualmente nos equivocaríamos al juzgar que sus fracasos engendran necesariamente un trastorno de la perspectiva. A pesar de un esquema dialéctico sumario, ello no sucede así, por la excelente razón de que sus fracasos no quedan registrados en la experiencia. Olvidamos además, muy a menudo, lo que le da su fuerza; que, lejos de corresponder a una disposición primera de nuestro espíritu (esta disposición incansablemente atribuida al sentido común por los filósofos), procede ya de la tentativa de superar

una prueba insostenible, la de la exterioridad del saber en relación a la operación del conocimiento. Pues, anotémoslo de paso, él ha enterrado en sus *orígenes*, la representación de una ciencia soberana, localizada en un *allá*, en un *antes*, atributo de poderes invisibles, o simplemente bajo su guardia, en relación a cualquier cosa que aparece o adviene (pero ¿en esta perspectiva la distinción es posible, la cosa no es siempre suceso y esto en la naturaleza de las cosas?) se ve asignada al estatuto de "signo". Allí, en efecto, donde el hecho es signo, destinado a ser reconocido, más bien que conocido, allí donde su lugar parece estar fijado por un discurso mítico o religioso, guiado por la memoria de los orígenes, no hay duda de que el movimiento del conocimiento no haga la prueba de la exterioridad de lo real y que la vía de la ciencia, en el sentido moderno del término, de la ciencia histórica en particular, se encuentra detenido. Aprehendido como *algo dado a saber* el suceso no pide sino ser identificado. O, para decirlo mejor, la amenaza que constituye para el pensamiento la exterioridad de lo real es conjurada por una especie de decisión inaugural que hace refluir el acontecimiento, la apariencia, en tanto que proferidos, al polo de una primera palabra instauradora del ser, palabra que es necesario que sea originaria, diferente, legislante, a la vez pues evasiva y audible, ofrecida indefinidamente al trabajo de los mediadores.

Lo que nosotros llamamos realismo, sería erróneo sostener que procede del trastorno de esta representación, como el creer que se expone a sí mismo necesariamente a un trastorno. Los "fracasos" del pensamiento mítico o religioso no cuentan tampoco en el registro de lo real. Cualesquiera que sean los conflictos surgidos entre el movimiento efectivo del conocimiento de las cosas y su inscripción en el mundo invisible (los conflictos especialmente entre técnicos-magos y guardianes de las leyes), es necesaria sin duda en una sociedad la entrada en escena del extranjero y, bajo el efecto de las armas o de la presión de la necesidad de las alianzas, la dislocación de las jerarquías establecidas para que se pueda entrever la contingencia del saber instituido, la discordancia del relato de los orígenes, y que se abra el espacio del mundo, este mismo como extranjero y portador de un sentido por descubrir.

Lo esencial es que en el momento en que el conocimiento se refiere a sí mismo, donde se abre carrera hacia una tarea infinita, está inmediatamente enfrentado con la representación imposible de su surgimiento desde un lugar *diferente a lo* "*real*". *Sitio dedicado a una exteriorización sin fin, a una* oposición de sí mismo (en la cual la de la "realidad humana" y de la "realidad natural" señala una etapa muy notable), exactamente bajo la exigencia de la reflexión del conocimiento sobre él mismo, es decir de la negación de un saber fuera de él mismo: este saber que en razón de su exterioridad le hace correr el riesgo de desasirse de lo real. Es en esta perspectiva, creemos, que se esclarece al registro del conocimiento histórico el estatuto del hecho —el del acontecimiento en la dimensión de la pura exteriorización espacial y temporal, figura identificable en una serie o en la conjunción de varias series de fenómenos—, o en el del *periodo* o de la *estructura* circunscritos en función de una oposición completamente externa, la imagen de la continuidad o de la dis-

continuidad haciéndose siempre el apoyo de una realidad inteligible en sí, fuera del pensamiento.

Pero es también en esta perspectiva donde se esclarecen los compromisos celebrados entre el establecimiento de ese estatuto y la denegación de sus efectos, esencialmente el de la pérdida de las señales del movimiento de conocimiento en la institución (o la restitución) supuesta de lo real. Hacer la parte del "punto de vista", de la "construcción", es sin duda devolver al conocimiento la exterioridad que reinvindica, desde que él se hace conocimiento de lo "real" y que se pone en peligro de perderlo, pero ello equivale a devolvérselo desposeyéndolo inmediatamente del poder de dar razón de su movimiento, pues en esta exterioridad él es extranjero a sí mismo, aunque de una manera nueva, puesto que choca con la contingencia de su operación y no puede reservarse sino más acá del "punto de vista" o de las hipótesis, cuya validez es confiada al resultado de las operaciones, una zona obscura de motivaciones de orden psicológico o cultural.

Sin embargo, los compromisos de los cuales hablamos son portadores también de la huella de un movimiento del conocimiento que parece proceder de la caída del realismo mientras que de hecho se instituye al mismo tiempo que él y lo explota constantemente para sostener la representación del conocimiento de lo real en tanto que conocimiento referido a sí mismo.

En efecto, no es sino en apariencia que la negación de la división del pensamiento y de lo real se perfecciona en la "Teoría". O digamos más bien que se trata de una simple negación, sea de una operación que tiene su punto de partida en la afirmación de la exterioridad de lo real (de éste en tanto que él es aquello que está en su exterioridad) y no llega a derrumbarlo más que desplazando sus efectos. La Teoría se presenta como el sitio donde el conocimiento retorna sobre sí mismo y se sitúa en el principio de lo real. Poco importa, por lo demás, que esté o no expresamente identificado con lo inteligible; desde que él está devuelto a als leyes de su constitución en la Teoría, es claro que es "del lado del" conocimiento que está representado el comienzo. Imposible que haya de ahora en adelante algo dado como hecho en la experiencia natural o en la experiencia científica, de lo cual el pensamiento pueda hacer su punto de partida. Éste no sabría sino apuntar aquello de lo cual ha determinado las condiciones de inteligibilidad. Sin embargo, el comienzo no se nombra si no es en el caso de que el conocimiento "sepa" su propio comienzo. El movimiento que se supone va a disipar la ilusión realista y referir el conocimiento a sí mismo, se supone también que va a reconducirlo a su principio. Es bajo el efecto de una sola y única exigencia que hay negación de la exterioridad de lo real y negación de la exterioridad del saber por relación a sí mismo. También, incluso cuando se encuentra preservada la parte de verdad que reinvindica el discurso religioso, no está más que concedida desde el sitio de la Teoría, la reflexión sobre el origen que se opera allí permitiendo disponer lo inconcebible. De una manera general, esta reflexión libera la posibilidad de hacer pasar, no tal aspecto de la experiencia, sino lo real como tal, en el elemento de lo inteligible. Si no es un conocimiento que deba dar razón de su

objeto enfrente de sí mismo, no hay tampoco alguno que no deba dar razón de él mismo enfrente de su objeto: el retroceso a los orígenes es exigido desde cualquier punto del cambio teórico. Pero debemos también observar que esta regresión somete a la Teoría a una doble necesidad, puesto que le es preciso a la vez hacer aparecer el vínculo del conocimiento con su origen en el interior de él mismo, bajo pena de restablecer la exterioridad del saber en relación a sí, y producirla de manera que no haya a dar razón de ello, que él es suficiente a sí mismo, aunque no esté fundado en su acción sino en su propio fundamento. Esta doble necesidad es también, para la Teoría, la de permanecer en sus límites, en el lugar particular de la edificación del saber, y para volverse concebible instalarse fuera de él, en lo inteligible *per se*. La Teoría conserva así sus pretensiones, despedazándose entre la prueba de su límite, en virtud del cual él se reúne en la forma de un saber determinado, y la prueba de una superación de cualquier límite, a falta de lo cual este límite se reducirá ante el hecho brutal de sus operaciones. Cualquiera que sea la importancia concedida a la idea de esa superación —y aunque no fuera expresamente formada— la exigencia de un perfeccionamiento de la reflexión del conocimiento sobre sí mismo lo implica: es la idea de una coincidencia entre saber y ser, bajo la garantía de la cual el saber puede edificarse en la certidumbre de sí mismo. Este descarte ofrece a la Teoría el medio de retomar lo que se le escapa en uno de sus movimientos por el movimiento de su sentido contrario. Lo que se le escapa, en tanto que se significa como teoría y hace aparecer su fundamento en el interior de sí misma, es el ser de ese fundamento, cuya validez permanece bajo la caución de la elaboración teórica, y que corre el riesgo así de caer al rango de una hipótesis. Lo que le escapa en tanto que ella se borra enfrente de lo inteligible *per se*, no es sino la representación de la verdad del ser, es la necesidad de su construcción, el del saber y el de sus articulaciones. La primera amenaza está conjurada por la convicción de que la presencia del fundamento se atestigua en el interior de la Teoría en el poder que tiene el conocimiento de reflexionar sobre él mismo. No se trata de encontrar una confirmación de la teoría en la fecundidad de sus operaciones según un modelo hipotético-deductivo; la verdad se da como tal, es lo que la Teoría pretende afirmar una sola y misma cosa a través del despliegue de sus proposiciones; en tanto que ella se encuentra idéntica a sí misma, posee el índice de la coincidencia entre lo que es inteligible y lo que es. A la segunda amenaza, responde haciendo del movimiento de exteriorización del pensamiento, en su campo, el mismo de la aparición del pensamiento en sí por la negación de la exterioridad de lo real. Es entonces la construcción teórica, el sistema en su rigurosa determinación, la figura del saber en su diferenciación lo que trae consigo la garantía de la verdad del fundamento.

En virtud de semejante representación, al concepto se ve asignada una doble función. Es el apoyo privilegiado de la Teoría, pues con él se manifiesta el poder del pensamiento de exhibirse enfrente de sí mismo, de fijarse ofreciéndose a su propia toma y de circunscribirse así en el interior mismo del sitio de la Teoría. En ese sentido, él permite no sólo conocer lo que en su

defecto quedaría en las tinieblas de la experiencia natural, es el objeto a tomar por la Teoría, la determinación de lo ininteligible al mismo tiempo que lo inteligible, es donde el pensamiento encuentra su puerto. Y, en ese sentido, puesto que el concepto no puede sino articularse al concepto, él prepara la posibilidad de un movimiento reglamentado de determinación en determinación hacia la última determinación de la Teoría. Pero, en otro sentido, el concepto no da al pensamiento la seguridad de su objeto si no es aquel de la teoría, en el cual vive, y que se revela, en sí mismo, como su fundamento.

La dimensión de objetividad en la cual la Teoría se *asegura por sí misma*, gracias al encadenamiento reglamentado de los conceptos, no podría sostenerse sin que el concepto corra el riesgo de aparecer *en su contingencia* y, por lo mismo, la Teoría como un sistema del conocimiento entre otros posibles. Es pues simultáneamente bajo otra perspectiva que el concepto debe representar la determinación. Si es completamente aprehensible, se despega como *un órgano* de la inteligibilidad, porque es en él donde se condensa todo el saber teórico; en ese sentido, no requiere verificación, siguiendo las reglas del método objetivo, sino que *representa* a la misma Teoría, en un campo particular de la experiencia al cual le promete la inteligibilidad. Pero apenas es necesario agregar que el concepto no podría rebajarse a dicha función, sin exponerse a perder el rigor de su determinación y así su derecho a dar razón de la experiencia en su especificidad. Para representar la Teoría, es necesario que permanezca ese concepto, en sus fronteras particulares.

Que se le considere en las relaciones que sostiene con su fundamento o con sus conceptos, la Teoría se revela arreglada de tal manera que no pueda ser sorprendida en falta; o por decirlo mejor, de tal manera que eso que creemos su defecto sea la manifestación sobre la fase que consideramos, de alguna otra cosa, inscrita sobre la otra fase.

Imposible, decimos, que haya *lo que* sea de lo cual el pensamiento pueda hacer su punto de partida; su punto de partida está en él mismo; es el concepto, la *Teoría que instituyen* las condiciones de posibilidad de la experiencia. Imposible, es preciso agregar ahora, y por la misma razón, que pudiéramos evadirnos de la Teoría una vez que hemos penetrado en su círculo. Pues este círculo encierra en sí mismo toda significación determinada, la cual hace reconocer al objeto fuera de él. Se encuentran anulados en él la exterioridad de lo real, y la exterioridad del saber. Pero, recordemos, la Teoría no se hace pasar por la experiencia de lo real, ni por el inteligible *per se*. Importa hacia ella el elemento de la exterioridad en el cual se mueve la experiencia presentando al saber en su exteriorización (hace aún más: toma las determinaciones "naturales" y científicas de la exterioridad para hacer de ellas el apoyo de su movimiento) ; y esta exteriorización se da simultáneamente como la representación misma del saber referido a sí mismo. Sin embargo, un saber semejante hace siempre señales hacia aquello que no tiene ninguna necesidad de la Teoría para ser conocido, no hacia un saber extraño seguramente, sino hacia lo inteligible como tal. La Teoría, aunque afirme otra cosa, se vuelve garante

de que lo que se nombra desde su sitio, es idéntico a sí mismo, a la vez lo real y lo inteligible.

Pero para que ella ejerza esta función, es necesario que la Teoría tenga la libertad de desplomar la división de lo real y del saber y la división del saber en relación a sí mismo, la libertad de fijar los términos de la división en su *rigurosa determinación; es necesario que esté en su sitio antes de que* se haga el movimiento en su dirección. No es el conocimiento lo que constituye su punto de partida, es una representación en la cual el pensamiento surge como separado. Antes de que ella reinvindique el poder de determinación de lo real en la reflexión sobre sí misma, el pensamiento está circunscrito y fijado en la operación del conocimiento. Esta representación está fuera del campo de su reflexión. Sin embargo, es bajo su efecto como la anulación de la división del conocimiento y de lo real en su exterioridad se hace pasar por la anulación de cualquier división, o, para decirlo mejor, como se encuentra borrada con la exterioridad de lo real la dimensión de un *afuera* del pensamiento.

Habíamos dicho con excesiva rapidez que la Teoría se instituye y se preserva separándose entre su sitio específico y el sitio de lo inteligible; esto es verdadero *indudablemente, pero no se trata sino de una maniobra segunda, aunque* necesaria, que supone la fantasmagoría en virtud de la cual el pensamiento está tomado como pensamiento en su separación, a la vez aprehendido en su comienzo y en su término, y dotado del poder de investir en él aquello que de él se piensa y aquello por lo que él es pensado.

Develar esta fantasmagoría, no es llevar la condenación al saber filosófico. La imagen de la Teoría acecha la filosofía, como la del realismo acecha la ciencia y particularmente la ciencia de la historia. Pero el movimiento efectivo del pensamiento filosófico encuentra más bien su fuerza chocando con la representación de la Teoría. Este pensamiento llega hasta la Teoría, pero otra cosa es su instalación en su lugar y la ocupación de ese lugar en la "representación". Al olvidarlo, no nos dejaremos a la vez ser captados por esta representación, como todos aquellos que creen resumir la historia de la filosofía en el concepto de metafísica. Nos es suficiente entrever todo lo que pone en juego la distinción convencional del hecho y de la teoría. La ilusión está en apoyarse sobre los hechos, como si tocáramos allí lo real en su positividad, pues nos olvidamos de que los hechos nos hablan en razón de una elaboración cuyos principios no están dados por la experiencia natural o la experiencia científica. Pero la ilusión está tanto en tomar apoyo sobre la Teoría, como si en sus fronteras el conocimiento pudiera dar razón de él mismo y el concepto, en su determinación, proporcionar la medida del pensamiento. Esta ilusión es simétrica de la primera. La una y la otra sostienen la imagen de una división en la cual el pensamiento sería uno de los términos, al mismo tiempo que él la concebiría. Regresar a estas ilusiones, no es sostener que el pensamiento no podría evadirse de la división, pues esta proposición es inconsistente, sostiene hipócritamente el hecho de la división; tampoco no es recusar la división después de haberla planteado. Es necesario más bien convenir

en que en el movimiento del conocimiento, el pensamiento se vincula a algo que está fuera de él mismo, *aparte, adelante, más acá,* pero que se vincula haciendo en él mismo la prueba del afuera, que para él hay siempre lo ya pensado aparte, adelante y más acá. Fijar la ruptura del pensamiento y de lo que le es exterior, es inmediatamente privarse de reconocer el suceso del pensamiento. Fijar lo real en su exterioridad, para prestarle una identidad en sí, o para abolirlo volviendo sus caracteres al registro de lo inteligible, es inmediatamente borrar lo externo bajo la determinación de alguna cosa y circunscribir el sitio del pensamiento.

Ahora bien, decíamos, es completamente diferente la instalación del pensamiento en su sitio y la ocupación de ese sitio en la representación. Aun cuando la representación no sea accidental, que se sostenga en el movimiento que instala al pensamiento en su sitio, en tanto que ella se aparece a sí misma en un arrebato en lo inteligible como tal, esta instalación se confunde con su nacimiento. Es en el nacimiento donde el pensamiento se separa de lo que piensa, y en esta separación se pone en relación con lo exterior; pero es también en su nacimiento, por lo mismo que éste no termina, donde se instituye la prueba de una secesión continua en la relación consigo mismo. Lo que está afuera se da en el movimiento mismo del pensamiento, en la medida en que está en la búsqueda de él mismo, y rehace sin cesar su apertura hacia sí mismo, es decir, se reúne a distancia y se desune donde está. La misma razón hace en ese sentido que las cosas sean externas para el pensamiento y que no las alcance sino descubriendo siempre su propia huella en ellas. ¿Que el pensamiento tenga que ver con su propio nacimiento, cómo negarlo? La representación de la Teoría disfraza únicamente esta experiencia. Ella se toma de éste para representar el principio que dará al pensamiento su seguridad; mientras que la experiencia enseña casi lo contrario: que la instauración del pensamiento acompaña su desinscripción de algo ya pensado, que para él "describir" su sitio es extraerse de lo que es su propio exterior.

En cuanto el pensamiento se ejerce sometiéndolo a la exigencia del conocimiento, es del olvido, de la ilusión, del encuentro con otro pensamiento, de donde emerge. Se desea decir que él regresa a él mismo, pero se omite precisar que él regresa de él mismo y que le es necesario tener en cuenta esta extraña privación que se atestigua en el momento en que él se afirma en posesión de sí mismo. No es suficiente hacer notar que la reflexión puede claramente pretender su perfeccionamiento, pero con la condición de disimular su propia operación, que da testimonio de algo irreflexivo por el solo hecho de que es reflexión. Pues desde que oponemos la reflexión y la irreflexión, cedemos ya a la ilusión, aceptamos los términos de la Teoría, con la pequeña diferencia de que la juzgamos inviable. Es la noción de irreflexión, la de la privación de la cual venimos torpemente haciendo uso, las que deben recusarse, en la medida en que están talladas sobre el modelo que requieren sus contrarios. Nosotros estamos en la ilusión inmediatamente que hacemos el reparto entre la reflexión y la irreflexión, disimilándonos que para establecerla, es necesario haber ya pensado, es necesario haber sido conducido

hasta ese pensamiento por unos pensamientos que no podríamos decir que los teníamos formados, pero tampoco que los habíamos recibido, pues se les asignaría una localidad para descubrir en ella que derivan de otra parte —pensamientos de los cuales es imposible hacer el descuento, pues no están simplemente detrás de nosotros, pues somos también precedidos por ellos—. La idea de la partición es de afuera que nos viene, y por unas vías tales que en el momento en que la concebimos; estamos en la necesidad de haberla concebido: necesidad que se desharía si la idea no viniera de afuera, cuando pensar sería la prueba de la imposibilidad de poseer esa idea.

La representación de la Teoría no da lugar a la pregunta: ¿qué es el pensar? La Teoría se da como la manifestación del pensamiento en su perfeccionamiento; sin duda, esta teoría puede ser recusada, pero la idea de la Teoría no sufre desde que en su ausencia el conocimiento parece recaer en el estado de hecho. Parece pues vano preguntarse cómo encontramos acceso a la teoría. Se es lector de una obra que abriga la Teoría, pero esta última no tiene lector; y por la misma razón, tampoco autor. Lo que atestigua la presencia de éste, es la obra también. Al contrario, la manifestación del pensamiento y su perfeccionamiento es indiferente a los accidentes que señalan su relación con el pensamiento de alguien; de manera general, no sigue las vías del discurso de la obra, que son vías empíricas... Así, aun antes de que la teoría haya sido definida, su representación prepara el reino del pensamiento liberándolo de las oposiciones de las cuales ella vive. Poco importa el lenguaje que *se le hará hablar, si será idealista* o *materialista, si la última* palabra será Dios o los hombres; lo que es inmediatamente abolido bajo el efecto de esta representación, es la dimensión del Otro y la dimensión temporal que son constitutivos del discurso de la obra. Éste no se extiende sólo en la duración, crea las condiciones, se despliega a partir de lo que lo pone en espera de sí mismo; es arrebatado por un movimiento del cual no queda como el amo, puesto que está sin cesar ocupado en dar razón de lo que él dice por una palabra que se expone también, tomando forma de acontecimiento, que hace refluir sobre ella el peso de lo ya dicho y compromete. Completamente diferente es ese despliegue de lo que se llama el movimiento de exteriorización del concepto en la Teoría, pues en ninguna parte el exceso del discurso sobre la significación se deja reabsorber. Y es notable la operación que pretende corregir este exceso, fijar el pensamiento en el concepto, liberándolo del discurso, puesto que ella no es posible sino a condición de disimular el discurso nuevo, el del intérprete, que se engendra en el momento mismo en el cual se borra el discurso de la obra y que debe abrirse a sí propio sus vías, hacer de nuevo el examen de su exceso para asegurarse de la idea. De la necesidad en que se encuentra el intérprete de hablar para comprender, cómo no extraeríamos una indicación relativa a la pregunta: ¿qué es el pensar? No hay necesidad de decirlo, no es sólo en los límites de la obra donde el pensamiento se mueve, sino que es claramente en ésta donde él viene especialmente a cuestionarse a sí mismo, y es claramente a partir de él que se forma la representación de la Teoría. ¿Cómo pues no escrutar la experiencia que se instituye

en la relación con la obra del pensamiento? En està experiencia se embrolla la distancia de la una con la otra al mismo tiempo que se rehace, pues está siempre bajo la exigencia de abrir un camino a lo que demanda en nosotros ser pensado, es decir, que hemos sido transportados al lugar del Otro; es de alguna manera vueltos hacia nosotros mismos como hacemos la prueba del pensamiento fuera de nosotros. Imposible aquí fijar el punto de partida: ha estado siempre en lo otro; ha estado siempre en nosotros; imposible cubrir la distancia suponiendo un pensamiento que coincidiría finalmente consigo mismo; esta idea se presenta también en la interpretación, da sólo figura a la ausencia de terceros y la instituye fuera de todas las relaciones. Tal ilusión procede ella misma de una determinación de la división, es decir, del rechazo a consentir la ignorancia de las posiciones, de la tentativa de fijar el límite del pensamiento aquí o allí, de tal manera que se le pueda anular inmediatamente. Ahora bien, la experiencia de la cual hablamos no se acomoda a la representación de los límites; ella prohíbe tanto apuntar como un hecho la pluralidad de pensamientos, puesto que la división del uno y del otro se refiere a que la obra no adviene en sí misma sino en ruptura con otros pensamientos, si es referida a ellos, y que nos abre también hacia ellos y que finalmente si no podemos tampoco asignarlos a sus límites —no más, que no somos capaces de identificar aquellos que están en el fondo de nosotros, existe una red indefinida más acá de oposiciones concebibles, una trama anónima en la cual toda actividad del pensamiento se revela ya tomada.

Midamos pues lo que está en juego en el argumento que nosotros nos oponemos en nombre de las exigencias de la Teoría. Este argumento denuncia la ilusión de que sería preciso buscar en los hechos el nacimiento de la ideología. Él nos pone en la obligación de partir del concepto. Pero da a entender que la identidad del concepto está fijada en la teoría marxista, todo mientras nosotros podemos concebir lo mismo que Marx concibe y que Marx se atiene a lo que concibe. El concepto de ideología supone abolida la distancia que nos separa de nuestros lectores del discurso de Marx, la distancia constitutiva del discurso como tal, finalmente ésa que se instaura de ese discurso con otros de los cuales se alimenta.

Protegernos contra la tentación de determinar el concepto de ideología no es apartarnos de Marx, para ir por nuestro propio impulso en busca de datos que permitan verificar o modificar sus tesis. Es, por el contrario, obedecer a su movimiento, tratar de llegar al lugar del otro que está dispuesto en él, por el hecho de que ya no habla sino de oírse, de que no abre a otra cosa más que a estar abierto a sí mismo. O digamos más bien, puesto que él se entendía perfectamente, la palabra estaría completamente replegada sobre sí misma, excluiría a lo otro, que el discurso vive sólo de un casi escucharse, de una escucha siempre diferida, que se refiere así a sí mismo desde un sitio donde está ausente lo Otro, y que en ese sitio estamos, nosotros que queremos escucharlo, convocados, y no podemos sino hacer la prueba en nuestro lugar de la imposibilidad de ocuparlo. Desde nuestro lugar decimos pues cómo negar, por otra parte, que si nosotros extraemos de Marx el poder de pensar en la ideolo-

gía, no somos capaces de interrogarlo sino en la medida en que sospechamos la mentira en el discurso de nuestro tiempo, un parentesco de esos discursos a pesar de la variedad de registros en los cuales se inscriben, es decir de conflictos, y que ellos se ordenan en función del disimulo de lo que los hace hablar. Cómo negar que la exigencia de pensar lo que aquí y ahora aparece como real o como verdadero y no se piensa, nos abre un acceso al discurso de Marx. A falta de poder proporcionar nuestras razones sobre este punto, lo que nos obligaría a tomar un camino del cual posiblemente no sabríamos salir, señalemos por lo menos que escuchamos sin cesar hablar de ideología, que el uso del término no está reservado a los marxistas, que circula entre el público, que nos sorprendemos a nosotros mismos al emplearlo sin discernimiento. Ahora bien, al percibir que él conserva siempre una certidumbre sobre el tema de lo real o de lo verdadero, al mismo tiempo que lo dispensa de cuestionar su propio discurso, le proporciona un medio sumario de circunscribir la parte de la ilusión en el otro —o la del deseo en él o en los suyos— nosotros sospechamos también que el concepto se ha convertido en una pieza insustituible de la ideología, que con su explotación se destaca en nuestra época como una elaboración más sutil de la mentira. Es esta sospecha la que nos induce a preguntarnos y a regresar a Marx. ¿Es posible que nuestro punto de partida quede aquí mejor esclarecido? Pero regresar a Marx no es ponerse en la búsqueda de la significación objetiva del concepto, para oponerlo a las cuestiones falaces que ahora lo recubren. No podemos medir la corrupción del uso común tomando por referencia el concepto. Eso sería olvidar que Marx, a diferencia de quienes hablan actualmente de ideología, no disponía del sentido del término: él lo instauraba. Allí donde los otros explotan un pretendido saber sobre la ideología, él piensa en la prueba de lo que no está pensado; deshace la representación de lo real; o, puesto que la representación no está apuntada como tal, devela lo supuesto real como representación y da realidad a lo que no aparece. La diferencia del discurso de Marx y de los discursos colectivos que conducen en el presente el concepto de ideología no se reduce a una diferencia de significado; pertenece al régimen del discurso —en aquello de que el uno se instituye en lo que él dice, pone en juego en las palabras la posibilidad de hablar, mientras que los otros toman las señales disponibles para estimular la palabra y excluir de su campo aquello que las cuestiona.

Sin embargo, es totalmente cierto que nosotros observamos en el discurso de Marx enunciados en los cuales se entrega una significación determinada de la ideología. De tal manera que estamos tentados de apropiárnoslos y de imputar a Marx ya una certidumbre sobre lo real y sobre lo verdadero, aquella misma de la cual nos irritamos al observar los discursos de nuestro tiempo. En un sentido, esta tentación está bien fundada. Habría mala fe de exceptuar a Marx del movimiento que induce al sujeto a decidir soberanamente acerca de las propiedades de lo real o de lo verdadero. Que se relea por ejemplo *La ideología alemana,* se deberá convenir que establece más acá de todo lenguaje el hecho bruto de la producción y de la reproducción, que define los presupuestos materialistas de la concepción de la historia, como si fuera sufi-

ciente "ver" para saber. Por poco que queramos liberarnos de la perversión filosófica, sugiere, estaremos en medida de reconstituir las etapas del desarrollo de la humanidad y comprobaremos la desviación, en cada una de ellas, entre la práctica social vinculada como está a las relaciones sociales limitadas y a las representaciones universales que tienen la función de disimularla. Ahora bien, *La ideología alemana* no puede ser rechazada en provecho de obras que dan testimonio de una mayor madurez del autor, pues, incluso cuando él procura concebir los "modos de producción", para descifrar en ellos la génesis de las relaciones económicas y sociales, no cesa de razonar en los términos de una dicotomía entre producción y representación que no permite pensar el lenguaje, o de una manera general el orden simbólico en el cual se inscribe toda práctica social. Es significativo a este respecto el esquema que proporciona de una evolución de la humanidad en su prefacio a la *Crítica de la economía política*: no se preocupa sino de presentar un encadenamiento de determinaciones de las cuales el primer eslabón está constituido por el estado de las fuerzas productivas y el último por las representaciones políticas, jurídicas, religiosas, estéticas, a las cuales se les niega toda eficacia histórica.

Aunque llegáramos, sin embargo, a reunir todos los enunciados en el mismo sentido que acreditan sin equívoco una tesis marxista, no habríamos resuelto por lo mismo la cuestión que nos trae la inteligencia del discurso de la obra. Permanece la tarea de comprender cómo sus enunciados se presentan en el discurso, en razón de qué necesidad Marx llega a disociar, un orden de la producción y un orden de la representación, cómo esa separación lo lleva a desplazar dichos enunciados hasta trastornarlos, cómo también, mientras que la ideología no hace explícita la materia de su objetivo, su referencia ordena los análisis. Únicamente esta tarea nos hace reconocer el régimen singular del discurso de la obra, un modo de la palabra que no ignora ciertamente la determinación de la cosa dicha, pero que no se reduce a ello, no hace de ello su envite, se expone inmediatamente que se instituye a la obligación de remitir en juego cualquier determinación, para hacer de la palabra como tal, del poder que tiene ésta de perpetuarse, de entre-tenerse, la medida de la verdad.

En *La ideología alemana*, Marx nos parece disponer soberanamente de la definición de lo real. Pero ¿nos contentaremos con esta apariencia? Eso sería olvidar que él conquista el acceso a lo "real" en la crítica de la filosofía alemana, la de Hegel y de los neohegelianos, o, puesto que él apunta a través de ella al perfeccionamiento filosófico, en la crítica de la filosofía como tal. Marx pide que el saber parta de lo real, pero más bien que partir de allí, él nos reconduce a ello, comenzando por destruir la posición de aquellos que pretenden tener asegurado su sitio. Sin duda se dirá que ese movimiento no es reflexionado en los discursos y que nosotros no hacemos sino denunciar su límite. Pero si ese movimiento no es reflexionado, no deja de pertenecer a Marx. Y no podríamos contentarnos con afirmar que el derrumbe de la filosofía es ordenado por la existencia de la filosofía. Pero si ello fuera verdadero (y nosotros lo creemos en parte), no se trataría sino de una verdad a medias. La crítica del marxismo no se resume en un derrumbamiento que tuviera por

efecto substituir a la Idea con lo real concebido como el conjunto de las relaciones sociales limitadas establecidas en unas condiciones determinadas de producción: ese derrumbamiento se acompaña de una profunda subversión del estatuto del saber, puesto que la ilusión filosófica es alcanzada en el proceso de instauración del saber, como saber encerrado en sí mismo, que disimula las condiciones de su advenimiento segregándose de la práctica social, colocándose como principio de lo real, representándose en la figura del sistema, substrayéndose a la contradicción, reproduciendo sin saberlo en el interior de su campo las oposiciones que están en sus orígenes, y no hace finalmente sino proporcionar la legitimación del orden social instituido, cuando se cree en el elemento de lo universal. Se juzgaría que Marx recae también en la ilusión filosófica denunciada, cuando elabora una concepción materialista de la historia (y sin duda recae manifiestamente en *La ideología alemana*); quedaría por decir que su crítica nos encarga de una cuestión sobre la división del saber y de la práctica, sobre la práctica misma del saber y su función de desconocimiento en el sistema filosófico.

La distinción de lo real y de la ideología, no podemos aprehenderla al solo nivel de los enunciados, pues nos hace derivar hacia una distinción del saber y de la ideología, cuya pertinencia no puede ser medida inmediatamente, pues coincide en definitiva con aquella misma del discurso, se empeña en su poder de interpretación, en la eficacia de un develamiento de "lo que es" en la destrucción de la ilusión filosófica. ¿Distinción del saber y de la ideología? Pero esta última, como nos lo indica la ilusión filosófica, es el teatro por excelencia donde el saber se anuncia. La distinción pues, nos es sugerida, de un saber que ignora sus límites, desploma lo "real", finge engendrar sus determinaciones y de un saber que no dejaría de hacer la prueba de sus límites, se legitimaría al quedar abierto a las condiciones de su institución.

Ahora bien, nos equivocaríamos al creer que la crítica de la filosofía no concierne sino a un sector particular de la ideología. Da acceso a la ideología como tal y a la dimensión imaginaria de lo social. Es suficiente para persuadirse de ello escrutar el argumento de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, donde se dibuja por primera vez la problemática de la ideología. Todos los rasgos que caracterizan al sistema hegeliano son observados en la figura del Estado y en la de la burocracia, que se presenta como su propietaria. Parece a la vez que Hegel derrumba los términos de la génesis social, que él deduce de la idea del Estado la de la naturaleza del Estado, la de la burocracia, la de las corporaciones, de la sociedad civil, y que ese derrumbamiento opera ya en las cosas, que el Estado se hace pasar a sí mismo por el fundador de la sociedad civil y que la burocracia se concibe tal como Hegel la concibe, el agente de lo universal, gracias al cual las corporaciones, órganos del interés privado, se fijan como determinaciones de la totalidad. La crítica de la filosofía se encuentra así generalizada, hace descubrir en las instituciones políticas, sociales, económicas, el mecanismo de la representación. No es solamente la organización, el agrupamiento, es, aprendemos en *La ideología alemana*, la clase social misma que se segrega en el campo de las relaciones efectivamente

determinadas por la producción, que se autonomiza, impone a sus miembros su ficción materializada, se instala en el origen de su existencia y vuelve invisibles las condiciones de dominación. Todavía es verdad que semejante esquema se acuerda en esta obra con la tesis de la historia como teatro permanente de la lucha de clases. La ideología, tomada en sentido restringido, parece constituir el conjunto de representaciones que forma la clase dominante para hacer creer en su legitimidad y en la necesidad de su dominación y ocultarse a sí misma los fundamentos de esta dominación. La cuestión no es planteada ante el carácter específicamente ideológico de las instituciones burguesas. Convengamos por otra parte en que nunca lo será explícitamente, en unos términos que obligarían a interpretar la diferencia que sostiene la sociedad burguesa con otras formaciones sociales. No es menos llamativo que el descubrimiento de una simulación de lo real *en la práctica social* induzca a Marx a desplazar insensiblemente el cuadro de la ideología. Completamente diferente se revela en efecto la forma de la representación en la sociedad burguesa, capitalista, arreglada de manera que se oculte la lucha de clases y en las sociedades precapitalistas, donde el dominio y la explotación son visibles, legitimados en relación a un orden trascendente. Al escrutar los modos de producción capitalista, Marx llega a instalar, lo sabemos, la ilusión religiosa en la trama de las relaciones sociales; mejor sería decir que a pesar de la función que no deja de asignar a la religión, y más aún a la persistencia de la metáfora religiosa en su interpretación, él llega a concebir un mecanismo de la ilusión que ya no hace lugar (sino accidentalmente) a la evasión en el otro mundo.

Así, el análisis de la mercancía nos hace descubrir un ocultamiento de lo real cuyo hogar está en las relaciones de producción, puesto que es en razón de la separación de los productores que la unidad del trabajo social se encuentra desconocida y que su producto adquiere enfrente de ellos una existencia independiente, al imponerles la fantasmagoría de un movimiento que se perfeccionaría en las cosas. Éste es un carácter totalmente diferente que el de las fantasmagorías religiosas, pues bajo su cubierta se instituye una sociedad que es referida de parte a parte a sí misma, y la extensión del mercado tiene por consecuencia el despojar el trabajo humano de cualquier característica particular y contingente, de elevarlo al rango de trabajo universal. La mercancía, en tanto que representación materializada, se revela ejerciendo una doble función: marca la génesis del producto social y participa simultáneamente en la constitución de las relaciones sociales, que se liberan de los límites en las cuales habían estado siempre encerradas, desde que los individuos hacen en su propia separación la experiencia de su solidaridad bajo el efecto de esta mediación, convirtiéndose en agentes puros de la producción social. Y, puesto que Marx continúa aprovechando en el análisis de la mercancía el tema del derrumbamiento, es necesario reconocer que aquélla se impone y se destruye por la misma necesidad, pues es seguro que el intercambio de mercancías tenga que pasar por el principio de lo real, por lo mismo que está determinado por el modo de producción y refleja por lo tanto fielmente el estado de la división so-

cial del trabajo. Esta ambigüedad puede observarse finalmente en el fundamento mismo del modo de producción: la división del Capital y del Trabajo parece ya estar inscrita en el doble registro de lo imaginario y de lo real y designar por esta razón una estructura social sin equivalente en la historia. En el registro de lo imaginario, decimos, pues, siguiendo a Marx, el Capital se engendra en el disimulo del proceso efectivo del trabajo social, de tal manera que la división del trabajo se presenta como un hecho de la naturaleza, y su poder domina desde afuera a aquellos mismos que están en sus orígenes.

En el registro de lo real, pues la unificación de la sociedad, la asignación de todas las actividades al mismo campo de la experiencia, la disolución progresiva de todos los centros particulares de socialización, el advenimiento del saber científico-técnico que libera posibilidades ilimitadas de progreso en el dominio de la naturaleza, finalmente, el nacimiento de una *clase* dedicada a moverse en lo universal y a reconocerse en la exigencia del comunismo, pasan por la constitución del Capital, por la materialización del Poder social en un *órgano* distante de los individuos y de los grupos.

De la *Crítica de la filosofía del Estado* a *El capital* un principio de interpretación se conserva, que nos invita a observar en la estructura social el proceso de la representación, circunscrita primeramente en los límites del discurso filosófico, político o religioso. Y no parece exagerado decir que si Marx no se desinteresa de Hegel, es porque la identificación de lo real y de lo racional de lo cual había hecho el objeto de su crítica se revela a él en el sistema capitalista como tal, en la formación de las relaciones de producción, donde se exhibe la lógica de las operaciones gracias al desvanecimiento de las condiciones de su aparición. Pero es tal la virtud del desplazamiento efectuado en *El capital* que la ideología allí se revela no sólo enraizada, sino preformada en el modo de producción; que el capitalismo se hace reconocer como el discurso ideológico primero, de alguna manera —un discurso, del cual recordamos, que el autor, en varias ocasiones, llama expresamente de tal manera, haciendo hablar a los protagonistas—. En esta perspectiva, permanece siendo seguramente posible el develar la función de las *ideas* esparcidas por los ideólogos, a quienes Marx llama una capa especializada en la formulación de una "verdad" tal que lo particular se encuentra disimulado en lo universal, como el interés de la clase dominante, que adquiere una figura legítima y creíble para todos. Pero la génesis de esas ideas no compone sino un proceso secundario, cuyas condiciones son fijadas por la lógica del sistema de producción. Y no son solamente los ideólogos, sino los propios capitalistas quienes aparecen como portavoces, como personificaciones de las categorías de esta lógica. En los límites, el movimiento de la *ideología* se confunde con el del Capital. No hay más que una escisión aparente entre el mundo de las ideas y el mundo real. La verdadera separación es la que se efectúa en la práctica social, entre el Capital y el Trabajo, y que hace del capital a la vez uno de los términos de la división y el que la vuelve invisible, figurando el principio de la realidad económica. Ahora bien, medimos en consecuencia, lo que diferencia a la ideología de todas las formas de representación instituidas antes del nacimiento del

capitalismo; pues a él le es esencial dispensar las señales de la racionalidad de lo real y engendrar unos discursos del conocimiento *sobre* lo real que parecen implicados en él.

La distinción de lo real y de la ideología, Marx nos la da de nuevo a pensar, en *El capital,* como la de la producción y la representación; pero lo que se encuentra entonces en oposición, es el movimiento en el cual el modo de producción se engendra, y engendra en su seno las condiciones de su destrucción y el proceso de cristalización de las instituciones (entre las cuales la del lenguaje filosófico, jurídico, político, no constituyen sino variantes) en virtud del cual ese movimiento está recubierto bajo una representación y un sistema establecido. Ahora bien, esta oposición es tal que los términos en juego participan simultáneamente de dos registros: el de la creación histórica y el de la repetición. Para que se ordenen a distancia el uno del otro, es necesario que el sistema se abisme por completo en la repetición, y que una fuerza social, nacida en su seno, pero extraña a su propia finalidad, se encargue de la creación histórica y, al mismo tiempo, se libre del poder de la representación. Pero la convicción de Marx de que una tal disociación se opere bajo sus ojos hace surgir nuevas cuestiones. Ella no deja olvidar que, en la fase de desarrollo del capitalismo, ningún criterio permite definir la práctica social real a distancia de la ideología. Es necesario convenir en que es después del acontecimiento cuando la distinción toma sentido. La apertura a lo real es el efecto de la transformación de la clase obrera en clase revolucionaria, transformación que se opera necesariamente en razón misma del sistema capitalista, que crea a los productores universales y también una categoría económica que ya no lo es más, que no podría encontrar su identidad de clase alienándose con la imagen de un poder social determinado, pero que ha hecho la prueba de su unidad como clase no-clase, conductora del comunismo. El proletariado, sugiere Marx, cumple sus tareas llevando a su terminación las características que le da su condición en el seno del modo de producción capitalista. Es así que es el agente de la "realización social", el agente que hace llegar a lo real lo que en la sociedad burguesa se conserva en el limbo, en el estado indeterminado en el cual el ser y la apariencia no se comparten. En ese sentido, coincide con la productividad histórica. Pero por lo mismo, lo real o la historia no es para él un objeto de representación.

Nada es más interesante a este respecto que las páginas de *El 18 Brumario* en las cuales Marx compara a la revolución proletaria con las revoluciones burguesas. Mientras que en éstas, recordamos, la acción supone una resurrección de los muertos, una puesta en escena del presente, gracias a la cual los hombres confrontados a lo desconocido pueden conjurar la amenaza, haciéndose actores de un drama ya representado, identificándose con los héroes de la Antigüedad, en la revolución proletaria no hay imágenes históricas. Es la acción que se busca en silencio "hasta que se haya creado la situación que vuelve imposible toda marcha hacia atrás y que crean las propias circunstancias". Mientras que antaño "la forma superaba al fondo", es en el presente "el fondo el que supera a la forma". Ninguna duda de que haya, a los ojos

de Marx, una creación histórica con la revolución burguesa, pues ella se hace sin que los protagonistas lo sepan, los cuales se encuentran en la necesidad de invocar a la historia para ignorar su acción, y en la necesidad de ignorar a ésta para realizarla. Y ninguna duda de que con la revolución proletaria, la creación, por primera vez, no se ignora ya; pero no aparece; el fondo supera a la forma; ella actúa en sus protagonistas, pues es una obra que conduce al comunismo sin representarlo. De una manera general, la insistencia de Marx —notable en sus primeros escritos— es separar de la representación el movimiento efectivo de la historia, la revolución, el comunismo, nos vuelve notorio un extremo de su pensamiento. En tanto que elabora un discurso del conocimiento, que va hasta abrazar el desarrollo entero de la humanidad, definiendo la sucesión de los modos de producción y las condiciones generales del tránsito del uno al otro, que va hasta establecer la necesidad objetiva de la destrucción del sistema capitalista y los principios de una nueva sociedad, librada de la explotación de clase, Marx choca con la exigencia de volver a colocar en las fronteras de la praxis proletaria la productividad social o la creación histórica. El hecho de su discurso —un discurso que no estaría separado de la práctica, un discurso que no se separaría de lo que le hace hablar para disimularlo, un discurso que se desprendería de la ideología, develándola— cuestiona la oposición bruta de la producción y de la representación. Ahora bien, para decirlo mejor, el hecho de su discurso obliga a interrogarse sobre la categoría del discurso en general, desde que hay en él la posibilidad de un exceso de la forma sobre el fondo que no sea fantasmagoría.

Así, si debiéramos juzgar que la distinción de lo real y de la ideología, tal y como ella opera en el cuadro del capitalismo ascendente, aparece después de lo acontecido, bajo el efecto del movimiento efectivamente real que la lleva a inscribirse en la praxis de la clase revolucionaria, es preciso ahora convenir en que este sucedido suscita, a su vez, la interrogación, puesto que un descarte enigmático se introduce entre praxis y saber de la praxis, realidad en acto y pensamiento marxista de la realidad, y esta interrogación nos vuelve a conducir al objeto de la primera cuestión, pues la duda sobre la legitimidad del saber de Marx, en la distancia que adquiere enfrente de la experiencia del proletariado —y que le es necesaria para conferir a éste la plena positividad de la clase universal, para investir en él la creación histórica como tal—, es también una duda sobre la legitimidad del concepto de ideología.

Si, en lugar de satisfacernos con estas indicaciones, profundizamos en la interpretación de Marx, no sería necesario acoger resueltamente, paso a paso, la indeterminación a la cual nos somete. Esta indeterminación no es la señal de un defecto de la teoría; es la representación de la Teoría que está en falta en relación con lo que adviene al pensamiento en la indeterminación. La virtud de éste es la de abrir un acceso *determinado* a aquello con lo cual hacemos experiencia, de tal manera que estamos en el mismo movimiento, en la búsqueda de la verdad de la obra —búsqueda que no es un medio destinado a hacernos tomar posesión de una supuesta verdad separada del discurso, pues se revela la prueba del ser en la obra y vueltos hacia las cosas mismas, *fuera*

del pensamiento. La representación de la Teoría nos escamotea el sitio de la obra, sitio donde el pensamiento se determina como tal ante la prueba de la indeterminación del pensar; y nos escamotea lo que está afuera, al circunscribir un espacio objetivo a la medida de sus conceptos; nos hace pasar, al volver invisible el tránsito, de la seguridad del concepto a la de la cosa. Así estamos en situación de concebir paso a paso la diferencia de lo real y de la ideología en la historia —una diferencia que es lo que es en sí, que no debe nada en consecuencia a la intervención de Marx—, y en el sistema que trae su definición y contiene al mismo tiempo el índice de su verdad. Por el contrario, allí donde la obra se devela, donde se toma a cargo la indeterminación donde la experiencia está hecha de descartes del discurso y de nuestra propia interrogación, estamos atravesados por un movimiento que no puede asignarse a ningún registro particular y que nos abre simultáneamente al pensamiento y a las cosas. Entonces la tentativa de exponer a Marx nos induce a aquello que ponía a Marx en la necesidad de pensar; pero esto es tal que allí figura este interrogante. Imposible, efectivamente, no apuntar hacia el fenómeno de la ideología fuera de Marx, pero ese fuera es alcanzado en razón misma de la prueba que hacemos con el pensamiento de Marx como fuera de él mismo, mientras que él está ocupado en reflexionar en él mismo.

Sin duda, es legítimo y fecundo concentrar toda nuestra atención en la obra de Marx. Por poco que consintamos en interrogarlo verdaderamente, olvidaremos sus fronteras, y será lo social como tal lo que interrogaremos. Pero no menos fundada es la tentación de pensar lo que Marx ha hecho surgir como objeto para el pensamiento, de reunirnos con él por una vía que no es la suya, y por lo mismo, mientras que formulamos nuestras propias preguntas, estamos en convivencia con las suyas.

Escrutamos el nacimiento de la ideología. ¿Cómo lo haríamos, si en la lectura de Marx nos hemos vuelto sensibles a la diferencia que hay entre los discursos míticos y religiosos que manejan la concepción de un orden universal, en las sociedades precapitalistas, y los discursos típicos de la sociedad burguesa, desarrollándose bajo el signo de un conocimiento que encuentra en sí mismo los criterios de certidumbre? Escrutamos la articulación de la ideología y del humanismo, en su primera aparición, en Florencia. ¿Cómo lo hubiéramos hecho si no estuviéramos alertados por las oscilaciones de una interpretación que, paso a paso, rechaza y reconoce a las representaciones de la sociedad burguesa una eficacia histórica; si ella nos ha parecido acreditaba contradictoriamente dos ideas de lo imaginario; si sobre todo, probablemente, la distinción del saber y de la ideología no nos había aparecido en el centro de esta interpretación, aunque siempre estuviera implícita, recubierta por la de la realidad y la ideología? Sin embargo, ya lo hemos dicho, nuestro objetivo no es someter las hipótesis de Marx a verificación, confrontándolas con hechos históricamente establecidos. No son hipótesis lo que podemos extraer del pensamiento de Marx; nos da el poder de interrogar, porque su pensamiento no se deja reducir a respuestas aparentes, que él llega aquí y allá a formular. Digamos incluso francamente que la verdad del pensamiento de Marx no está en duda. Im-

posible medirla explicando los conceptos "exactos" e "inexactos" que contienen *La ideología alemana, El capital* o el *corpus* marxista. El vínculo de la verdad de Marx se hace en el movimiento que nos abre hacia la verdad, en la estela de su obra. Y soñaríamos si nuestra esperanza fuera sacar de un estudio del nacimiento de la ideología conclusiones que permitan pronunciar un juicio último sobre Marx.

Pero, lo hemos dicho, y es conveniente ahora insistir sobre ello, los hechos supuestos a los cuales nos referimos llevan ellos mismos la marca de una elaboración que es importante observar para no disimular la dimensión específica de la interpretación. Si es necesario convenir en que la ideología no se vuelve accesible sino una vez que ha sido recusada la representación de la Teoría, la de una construcción que encontraría en la lógica de sus operaciones los criterios de lo real, es asimismo necesario, para concebir el fenómeno del humanismo, liberarse de las ilusiones realistas y medir el trabajo del pensamiento invertido en la obra del historiador. Sin duda, señalémoslo, el humanismo parece designarse a sí mismo como el objeto de conocimiento, puesto que constituye una escuela que llevaba su nombre, y en primerísimo plano un tipo de enseñanza definido en relación con la escolástica. Sin embargo, el fenómeno no se deja determinar en función de sus señales. Inmediatamente que pretendemos identificarlo, nos introducimos en un debate que no se limita a los historiadores de nuestro tiempo, sino que hunde sus raíces en el siglo XV. Pues es en esta época en la cual los humanistas fueron denunciados como pedantes, satisfechos de sus ejercicios de retórica, obnubilados por el bello latín y cerrados a las cosas.

¿Nace el humanismo con Petrarca, se conserva en sus puntos esenciales hasta Erasmo; se propaga en Europa desde el centro italiano, o llegó aquí y allá por vías independientes; se reduce al fenómeno de los *studia humanitatis,* al culto de la Antigüedad, a la elaboración de la retórica, en el marco de una pequeña *élite* de letrados? ¿O constituye una nueva forma de cultura, que lleva en germen la revolución filosófica y científica de los siglos por venir, que aporta incluso los principios de una sociedad nueva? Estas cuestiones, como otras, no se pueden resolver, como veremos, con el simple examen de los hechos. Y algunas de entre ellas han surgido en lejanas polémicas que opusieron "antiguos y modernos", desde antes de la querella de los clásicos. Los historiadores que actualmente hablan de una revolución realizada por el humanismo y circunscriben a Florencia como su primer teatro, observando su advenimiento en los primeros decenios del siglo XIV, heredan un problema ante el cual responden con nuevos argumentos, pero cuyos términos ya estaban esbozados. No van a las "cosas mismas del pasado", pues las cosas se entregan a ellos tomadas en una cadena compleja de discursos, sobre la cual pueden claramente tejer una nueva trama, pero sin la cual no podrían pasarse. Su tarea parece ordenada por una exigencia de restauración; nos place imaginar que ellos restituyen el texto primitivo del humanismo, que no era ya legible bajo la carga de los comentarios de generaciones sucesivas. Pero, en un sentido,

ese texto no ha sido jamás legible o —para decirlo mejor y sin abandonar la metáfora—, lo que se escribió en los siglos XIV y XV, en Florencia, no era un texto; pues no había distancia posible enfrente de lo escrito; el humanismo era para los propios humanistas su inscripción histórica, y para quienes fueron sus detractores, una representación que les era necesaria para asumir su propia situación y conjurar la amenaza de lo nuevo.

Ahora bien, no es la distancia adquirida enfrente del pasado lo que puede conferir a la antigua experiencia la positividad de la cual estaba privada cuando estaba en el presente. Descuidemos el hecho de que la distancia no tiene, en sí, ningún poder, que es necesario que aparezca para que haya aprehensión del pasado. Suponemos ordinariamente, es verdad, que el estatuto de las obras y de los comportamientos humanistas se encuentra radicalmente modificado cuando no ponen ya más en juego, para el que los observa, la realidad de lo real. Cuando el historiador ha dejado de poner en la representación de Roma su fe en la verdad, él la toma, creemos, como una señal susceptible de regresar a otras señales y de representar con ellas un estado de cultura, susceptible, posiblemente incluso, de articularse con señales sociales y económicas, y representar con éstas una formación determinada de la humanidad histórica. La representación de Roma entonces, y el conjunto de representaciones que caracterizan al humanismo, caen bajo el registro de lo real. Bajo el efecto de la búsqueda de señales, de su selección, de su articulación, de aquella en la cual los niveles en los que son determinables, de su convergencia, de la diferencia manifiesta que separa el espacio-tiempo así significado de otros espacios-tiempos, el humanismo se vuelve legible y, como tal, colocado en la realidad. Pero no debe escapársenos que una vez el texto producido, el humanismo florentino en su realidad, se entrega en el texto escrito por el historiador. Lo que ordena la asignación de lo histórico al plano de lo legible y de lo real, es la necesidad de la cosa escrita, un uso deliberado de la lengua en vista de limitarla a operaciones determinables y controlables, de producir un discurso limitado en las fronteras del libro, de fijar las relaciones de significación independientes de los sujetos parlantes, obligatorias para todos, y en ese sentido substraídas de la erosión del tiempo. El escrito del historiador, no podría sin embargo estar satisfecho de pensar que sirve de pantalla a las cosas mismas y no proporciona sino el simulacro de la historia legible. Eso sería negarse a pensar su propia formación, convertir la necesidad de sus operaciones en un hecho bruto, o conducir la división del pasado, tal y como fue y lo escrito, de tal manera que si los términos se vuelven extraños el uno del otro, la noción misma de su relación sería ininteligible. Tomar conciencia de la elaboración del texto (no evocamos la decisión que condiciona el movimiento de la curiosidad, ni las hipótesis que lo guían; hablamos aquí de los imperativos del discurso escrito) no nos obliga sólo a reconocer la imposibilidad de confundir al humanismo histórico con el humanismo del historiador, pues la verdad es que pensamos el uno con el otro, simultáneamente, sin poder evitar el ser regresado del uno al otro. El ayuntamiento del humanismo histórico asociado a la prueba de lo inaccesible —de la que escapa a lo escrito— o el de alguna cosa que toma

apariencia en su lugar y en su tiempo, y el apuntamiento del humanismo del historiador, no nos cercan en las fronteras de un texto cuya organización crearía algo puramente legible. Por lo demás, no quisiéramos decir que el humanismo, en su movimiento efectivo, se encuentre privado de toda identidad, sino una cosa completamente diferente: que su movimiento efectivo estaba poblado ya por la cuestión de su identidad —una cuestión que no es secundaria—, no cae sobre él posteriormente, sino que tiene su origen, en el sentido de que el discurso social está "abierto" para quien lo produce, y, en su propia producción, está en búsqueda de su representación.

La duplicidad del discurso se observa en su propio desconocimiento, que no es simple privación de sentido, sino una manera de responder al advenimiento de su propia producción. Con ella se esboza entonces el movimiento que se realiza en la división de la historia efectiva y de la historia escrita. Ahora bien, la misma razón prohíbe asegurarse del uno o de la otra. El humanismo del historiador no podría conquistar el estatuto del texto al cual pretende llegar, por el único efecto de la articulación y de la convergencia de las señales. Él la toma a su cargo, desplazando la cuestión de la identidad del humanismo histórico, la cuestión que la volvía sensible a su aparición, poniéndola en la búsqueda de su oposición en el pasado. Esta cuestión ordena, en efecto, la posibilidad de lo escrito, la referencia a sus comienzos, a sus límites, su organización interna. La convergencia de las señales no se revela eficaz sino porque se opera bajo la presunción de un discurso capaz de significarse, de regresar a sí mismo en lo que él significa, en los encadenamientos que determina. La cuestión de la identidad del discurso no se aparta de la de la identidad de *una* historia. Y esta cuestión no está colocada en el campo de lo legible; es la condición de su desarrollo, al mismo tiempo que impide controlar las señales. Si es verdad que el escrito del historiador tiende a presentar el humanismo reflexionado en sí mismo, y determinado de parte a parte por el hecho de esta reflexión, no realiza su proyecto sino chocando con el límite de su propia legibilidad, sino exponiendo lo legible histórico a una lectura que, por principio, hace falta al escrito del historiador, y no se hará sino, por otra parte, tomando eso legible a la inversa, para descubrir allí la huella de la obra del discurso.

En ese sentido, el registro o el pasado, convertido en escritura, parece substraerse a la erosión del tiempo, se revela como un nuevo modo de la temporalización. Pues el discurso del historiador no fija sólo ese pasado en su determinación; al encontrar en sus fronteras la cuestión de su identidad, la exhibe redoblándola, de tal manera que se instituye un devenir del conocimiento, la posibilidad de un retorno indefinido de la cuestión a través del desplazamiento de sus términos, una ciencia que está ocupada en modificar su adquisición para alcanzar su objeto. El discurso sobre el humanismo florentino es así, a la vez, tomado en el movimiento efectivo de una historia en búsqueda de lo que es y en el de una inscripción que lleva la exigencia de su desciframiento.

Pero aún no podemos nosotros satisfacernos con esta formulación puesto que ella supone acordados el hecho del movimiento efectivo y el hecho de la ins-

cripción, mientras que su determinación está puesta en juego en la operación de la interpretación del historiador.

Así, debemos reconocer que éste, en la elaboración del texto del humanismo, prueba su relación de lo histórico como tal. Si puede alcanzar un espacio-tiempo, para leer allí y hacer leer una historia, es con la condición de unirse a ella desde su propio tiempo, de apropiarse de las señales que le indican a distancia, que sustentan entre ellos, a pesar de su dispersión, una vinculación tal que parecen ambos proceder del mismo centro, ordenarse como efecto de repetición, de desplazamiento o de ruptura en función de un mismo acontecimiento masivo. Es la sensibilidad del historiador, ante esas señales, la manera en la cual él se proporciona una memoria histórica, la cual organiza, haciendo como si ella estuviera en él, lo que le abre el acceso a ese acontecimiento y ordena sus operaciones. Una lectura de la historia, está ya a la obra en estas operaciones, pero no tiene el poder de sobrevolarla; no toma señales unívocas, que pudiera convertir fácilmente en red; si lo hiciera, un nuevo objeto de conocimiento se substitutiría a aquel que en él apunta o se superpondría; y su construcción tendría el mismo problema. Él extrae un sentido general de la historia, que desborda por mucho las significaciones disponibles. No entendemos por esto que él tenga por detrás de él la hipótesis de un encadenamiento de los sucesos de la historia universal; ello estaría en contra de su intención de descubrir en unos límites, en hechos localizados y fechados, el objeto del conocimiento y él lo recusa expresamente. Pero dispone de un esquema de articulación de las señales, de tal manera que su diferenciación en el campo sociocultural hace aparecer el cambio histórico, y de tal manera que la diferenciación de señales en los tiempos hace aparecer la organización interna de ese campo.

Que se consideren los comentarios con los cuales Eugenio Garin acompaña su interpretación del humanismo florentino.[1] Sin duda, estamos tentados de entrada a considerar que el objeto se circunscribe bajo el efecto de la convergencia de señales determinadas e irrecusables. Garin hace observar que podemos encontrar la huella de una nueva representación de la Antigüedad, de un cambio en la relación con los textos y los autores, antes del fin del siglo XIV; sin embargo, la discontinuidad histórica se observa aparentemente, a sus ojos, con la constitución de un *medio* en el cual se difunden los nuevos principios del conocimiento y donde se elabora simultáneamente, a la vista de la historia, de la naturaleza, de la lengua, de la literatura, de la pedagogía, un sistema de pensamiento que manifiesta su novedad y su coherencia. Pero, para afirmar que la imagen que forja la humanidad de sus obras no es ilusoria, para darle sentido a la convergencia de las señales, es necesario invocar hechos de un género diferente, que son descuidados por otros muchos historiadores y no son ofrecidos inmediatamente a la observación. Pues podemos con todo derecho discutir la amplitud de los cambios sobrevenidos en los diversos sectores con-

[1] E. Garin. *L'éducation de l'homme moderne*, trad. franc., Fayard, 1968; *Moyen Age et Renaissance*, trad. franc., N.R.F., 1969; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Florencia, 1971.

siderados, señalar que se anunciaban ya en el pasado, o que han tenido plena eficacia en el porvenir, y arruinando una a una las pruebas de lo nuevo, destruir la construcción por completo. Igualmente el juego de la interpretación se esboza solamente cuando el historiador sugiere que el humanismo no se circunscriba al dominio manifiesto de los *lettere;* que a pesar de su importancia, la fundación de nuevas disciplinas y de métodos nuevos de conocimiento no constituiría sino un acontecimiento entre otros en la lenta transformación del pensamiento medieval, si no lo que no fue la señal de un trastorno completo de las relaciones del hombre con la realidad.

Es la idea de que el mundo es el único teatro de la aventura humana, que el hombre allí es autor, actor y espectador de su historia; es la idea de una autointeligibilidad de principio del discurso humano, es la emancipación de ese discurso de autoridad que pondría en lo exterior los criterios de legitimidad, que proporcionan al humanismo su plena significación y hacen reconocerle el nacimiento de la filosofía y de la ciencia moderna. Ahora bien, es desde ahora necesario convenir en que esta concepción se forja en la crítica de una representación instituida de la continuidad del proceso histórico y de una representación instituida del dominio asignado al humanismo como enseñanza particular en oposición a la escolástica. Y es necesario aceptar que una crítica semejante supone una evidenciación de lo que no aparece, de lo que está en el fundamento de las apariencias y escapa a la prueba por ese hecho. Pero, ateniéndonos a esta concepción, la misma no permitiría aún definir los caracteres específicos del humanismo florentino, en los cincuenta años que separan el fracaso de la revolución de los *Ciompi* del advenimiento de Cosme de Médicis, y de identificarla como el núcleo del humanismo europeo. No se deja descubrir, según Garin, sino al descubrir el cambio de orden político que acompaña la formación de una nueva relación con el saber. Limitar los *studia humanitatis* a los límites de un acontecimiento literario y retórico, no es sólo permanecer ciego ante el juego filosófico de las nuevas búsquedas, "es olvidar también que ese movimiento de la cultura se afirma antes que nada fuera de la escuela, entre hombres de acción, políticos, nobles, cancilleres de la república, hasta los *condottieri* y los comerciantes, los artistas y los artesanos". Que las exigencias del saber concuerden con las del actuar, al punto de desacreditar la vida contemplativa, que la imagen del ciudadano asocie la participación a los negocios públicos y el trabajo al estudio de las humanidades, que se afirme la idea de una cultura universal y de una ciudad libre, he aquí lo que caracteriza la revolución sucedida en Florencia. Y en esta perspectiva, el culto a la Antigüedad se revela tratado en función de la representación de la República romana: *civitas* que es obra humana y de tal naturaleza que la creación de los individuos, intelectual y política, es tomada como una creación histórica que la eleva a las dimensiones de la *humanitas.*

Sin embargo, semejante interpretación, aún menos podemos considerar que surge de la simple observación de los hechos. No es suficiente comprobar que los *studia humanitatis* tienen como adeptos hombres políticos, hombres de negocios, hombres de guerra, ni incluso que el discurso político es en ciertos

rasgos análogo al discurso científico, para juzgar que en el fundamento del humanismo se encuentra una nueva imagen de las relaciones sociales. Para permanecer dentro de las fronteras de Florencia, observaremos ya que el humanismo se desarrolla escindiéndose de la práctica política a partir del advenimiento de los Médicis, que el ideal de la vida contemplativa es de nuevo reivindicado, bajo Lorenzo, por los maestros del pensamiento nuevo, que el culto de la Antigüedad, las virtudes de la Roma republicana no excitan ya más la pasión de los florentinos. De tal manera que el humanismo civil como lo llama Garin, o el humanismo político, como lo llama Hans Baron, podría con todo derecho ser considerado como una variante del humanismo, o para decirlo mejor, como el producto de una conjunción histórica accidental entre una revolución intelectual y unos sucesos sociopolíticos singulares. Que se recuerde, por ejemplo, la obra de Burckhardt, en la cual no sólo el humanismo aparece como un movimiento limitado a los *lettere*, sino como el aspecto particular de un trastorno que afecta todas las formas de la sensibilidad, de la acción y del conocimiento humano y que se escalona sobre varios siglos, sino que incluso en su retrato del Estado del Renacimiento, no da a la República florentina un sitio privilegiado, pues está compuesto a la vista de las tiranías que se edifican a partir del siglo XIV. La interpretación de Garin está guiada por una reflexión sobre la historia de la burguesía europea. Es, nos dice —y su testimonio está ampliado por el comentario de Cantimori—, porque el estudio de la burguesía inglesa o francesa en los tiempos en que éstas han realizado su revolución le ha revelado la conjunción de las transformaciones en el orden llamado de la cultura y en el orden llamado de la política, y porque ha encontrado sin cesar las huellas en el siglo XVII y en el XVIII de la referencia humanista, por lo que ha sido conducido al centro de la aventura burguesa, a la Florencia de principios del siglo XV, en el cual se edificaban conjuntamente un nuevo modelo de sociedad y un nuevo modelo de conocimiento o, en el sentido weberiano, un nuevo *Ethos*. Por ejemplo, en su prólogo a *La educación del hombre moderno* dice:

> La educación clásica, ese humanismo que había reflorecido con una tal originalidad de métodos y de inspiración en las ciudades italianas, en el alba del Renacimiento, fue la escuela que, a través de todas las especies de transformaciones, realizó con la Revolución francesa el cumplimiento ideológico de su obra. Esos "excelentes ciudadanos", que los autores italianos del siglo XV se complacían en retratar en sus tratados, esos mercaderes, magistrados y soldados colados en el modo aristotélico o ciceroniano, eran los antepasados de los burgueses franceses que, en el crepúsculo del siglo XVIII, cambiaron sensiblemente el curso de la historia.

Sin embargo, el esquema de la interpretación no se entrega enteramente en estas líneas. Ellas revelan que la inteligencia del humanismo como fenómeno históricamente determinado, circunscrito en un espacio-tiempo, promovido a la legibilidad de un texto cuyas articulaciones son objetivamente observables, supone la del humanismo como fenómeno históricamente determinante, la ex-

periencia de un sentido que trasciende las significaciones locales. Descubrimiento esencial seguramente, puesto que la identidad del humanismo es reconocida desde lugares diferentes, puesto que es la repetición, es decir, la reminiscencia histórica que advierte lo que se encontraba en juego en el pasado; puesto que, en fin, lo no-manifiesto, lo desconocido está manejado a distancia por sus efectos. Pero ¿cómo Garin tendría conciencia de este envite y de un humanismo históricamente determinante, si no tuviera la idea de que la historia se ordena en razón de ciertos envites, que éstos no son visibles inmediatamente sino en la diferencia de los tiempos y en la diferencia de las prácticas y de los discursos sociales, y que, en cada época, se oculta la relación que sostiene la humanidad consigo misma? Apenas hay necesidad de observarlo, la repetición no tiene un sentido en sí, al igual que el acontecimiento fundador: no se deja concebir sino bajo los efectos de un interrogante. La representación de los romanos —su función revolucionaria en el siglo XVIII— no se esclarece con redoblar aquello que forjaban los florentinos en el siglo XV. Para que hable, para que el redoblamiento alerte, es preciso que el historiador deje de aprehender la historia pasada en la pura dimensión de la objetividad, que aprehenda en ella una experiencia que tienda a reflexionarse al desarrollarse, tienda a institutirse como experiencia universal por la apropiación de un sentido que excede el límite de los acontecimientos. Y es necesario, en consecuencia, que él interrogue a esta experiencia en su verdad.

Lo que pretende aportar Garin es aparentemente la verdad sobre el humanismo, pero éste no se deja substraer de la verdad del humanismo. Se ve bien, cuando se pregunta si sobrevive algo del humanismo, en las condiciones presentes. ¿"Nos sería necesario concluir", cuestiona, "que los *studia humanitatis,* cuyos métodos y papel se renovaron entre los siglos XIV y XV, han terminado su tarea haciendo la educación de Europa desde la era del Renacimiento hasta la Revolución francesa, y que acompañaron, en su evolución, las diversas aventuras de una clase de la cual constituyeron de manera característica la formación cultural y moral"? Aunque respondiera en forma afirmativa el historiador, no dejaría de poner en juego el principio de su investigación. Pues, para sostener que el humanismo está muerto, debería nombrar la diferencia de la historia que se ordena en función de la tarea cumplida por el humanismo y la historia en curso, y así alcanzar la verdad del humanismo desde el presente que ha decretado su derrota. Es todavía bajo el efecto de un interrogante de lo que hay aquí y ahora del humanismo como sería develada la figura del humanismo florentino. Sin embargo, el argumento producido, al servicio de una defensa de las conquistas del humanismo, tiene la ventaja de esclarecer al máximo los fundamentos de su trabajo de historiador.

> Se trata de saber si las lenguas clásicas y los autores griegos y latinos constituyen, como tales, el instrumento privilegiado o incluso realmente el único instrumento posible de una formación libre y humana de los espíritus; o por el contrario, si lo que cuenta, lo que da verdaderamente una educación y una formación armoniosa, es una manera de ponernos en relación con la humanidad y con su obra en la historia una manera de recordar el pasado para definir el presente...

Así formulada, la alternativa (de la cual apenas es necesario señalar que está resuelta en favor de la segunda hipótesis) no permite indudablemente medir el pensamiento de Garin, pues hace entrever el límite de la distinción que establecemos entre el humanismo históricamente determinado y el humanismo históricamente determinante. Lo que aquí es dejado en el equívoco nos aparece allá con toda claridad; es que la verdad de los *studia humanitatis* no se ha reducido jamás al uso de antiguos autores y a la enseñanza de lenguas modelos. En esos autores, en esas lenguas, considera Garin, se investía una experiencia completa de la realidad "concebida *sub specie hominis*". En este sentido, exactamente, el humanismo no puede distanciarse de la cultura de la cual ha determinado los rasgos. Pero en este sentido también, su fuerza de instauración no se agota en la historia de la formación de la burguesía europea. Históricamente determinante, el humanismo deja de serlo en el siglo XIX —en la relación que sostiene con un fenómeno históricamente determinado—, pero él queda, en la medida en la cual, una vez suspendidos los recursos de la repetición, "la relación con la humanidad y con su obra en la historia", ordena aún la educación y, con mayor amplitud, el conocimiento, la experiencia misma de lo real. Ahora bien, este argumento adquiere todo su alcance cuando Garin, invocando ampliamente a Gramsci, afirma las exigencias de una educación humanista enfrente de una enseñanza fundada sobre la técnica, "que se va predicando como democrática, mientras que de hecho está destinada no sólo a perpetuar las diferencias sociales, sino a cristalizarlas en formas de sociedad cada vez más chinas". Se revela ahora que en el origen del conocimiento histórico hay la voluntad de descubrir las relaciones sociales reales que están enmascaradas bajo la apariencia de la división "racional" del trabajo. El poder de conocer el pasado, entendámonos, no depende del progreso técnico del desciframiento de señales, puesto que en tanto agente de una técnica, el historiador mismo sería tomado en el movimiento de destrucción del sentido. Si puede pensar el humanismo florentino, más allá de las separaciones convencionales de lo político y de lo cultural, y en el orden de la cultura, de lo literario, de lo científico y de lo filosófico, y si puede circunscribir algo como el acontecimiento fundador y formarse la idea de un desarrollo de la sociedad burguesa en relación con ese acontecimiento, es porque la tarea del conocimiento se impone a él en respuesta al desconocimiento que aparece en la práctica y el discurso social *aquí y ahora*.

Cuando nos preguntamos sobre el nacimiento de la ideología en un espacio-tiempo que los historiadores nos hacen descubrir como aquel mismo en el cual se ha formado el humanismo, no tomamos apoyo sobre una masa de hechos cuyo sentido sería fijado objetivamente; no los sometemos arbitrariamente a cuestiones importadas de la teoría. Esos hechos atestiguan ya un saber latente de lo social como tal, de lo histórico como tal, que llama a una interpretación.

De lo poco que hemos extraído del trabajo de Garin, se presumirá con todo derecho que substrae al humanismo del dominio de la ideología. Pero sólo llega —no dejemos escapar este movimiento— explotando la distinción

de la verdad del humanismo y de la representación del humanismo e instalando implícitamente, en el centro de la representación un principio de ocultamiento de lo real. Ahora bien, es una cuestión de saber si la definición del humanismo florentino como "aprehensión inédita de la realidad *sub specie hominis*"[2] —definición que lo arrancaría del desconocimiento del cual ha sido, del cual es siempre el objeto— a la vez da cuenta de los cambios que se esfuerza por analizar el historiador, en un tiempo determinado, y da la fórmula, de alguna manera intemporal, de la relación del hombre con la verdad. Como es cuestión de saber si la formación de un discurso sobre la historia y sobre la sociedad como tales —en lo cual Garin nos hace especialmente reconocer un acontecimiento fundador y que nos importa tanto más que no sólo se refiere a la ciencia de los historiadores, sino la obra misma de Marx, en el cual su concepción de la ideología encuentra en él su condición de posibilidad— está limpia de todo equívoco, o bien si no se engendra en su estela la ilusión de un sobrevuelo de la diferencia de tiempos y de la diferencia de clases eficaz en recubrir en cada *aquí y ahora* la prueba invencible de la división temporal y de la división social.

Pero si no podemos hacer la economía de esas cuestiones, preguntaremos probablemente, ¿no constituirían ellas nuestro punto de partida? ¿Por qué contentarnos de una alusión al saber latente del historiador? Si es verdad que el conocimiento del humanismo como históricamente determinado e históricamente determinante se elabora en los horizontes de un pensamiento del humanismo en general, ¿la primera tarea no es la de sondear este pensamiento, la de traer al día las certidumbres enterradas en ella que escapan a su reflexión?

¿Cómo, en semejante tarea, podríamos olvidar que Heidegger le ha fijado la dirección en su célebre *Carta sobre el humanismo*? Sin embargo, es suficiente evocarla para entrever el peligro que hubiera habido en querer captar el humanismo inmediatamente en su raíz o en ordenar a la interrogación replegarse en la forma de una pregunta original. Toda esta cuestión, recordemos, sacude todas las capas de la creencia humanista haciendo aparecer en unas formaciones históricas y en unas obras diferentes, es decir, aparentemente opuestas, un solo y mismo arrebato ciego en el ser y en el estar. El humanismo, comprendido históricamente (*historisch verstandenen*) y el humanismo en general (*H. allgemein*) son así distinguidos para ser finalmente reunidos bajo la misma definición. "Por diversas que sean esas variedades", escribe Heidegger, "están todas de acuerdo sobre el punto de que la *humanitas* del *homo humanus* está determinada a partir de una interpretación ya fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir del *dasein* en su totalidad". Si hemos de creerle, el humanismo romano que compone la primera figura en la cual la *humanitas* está expresamente encarada bajo este nombre, el humanismo italiano de los siglos XIV y XV y el humanismo alemán del siglo XVIII, que se coordinan con Roma, se ordenan siguiendo una tradición alimentada de helenismo tardío; pero, fuera de esta tradición, el

[2] E. Garin, *Moyen Age et Renaisance*, *op. cit.*, p. 35.

cristianismo, el marxismo y el existencialismo sartriano, a pesar de que no requieren ningún retorno a la Antigüedad se instituyen con la misma fe en el *dasein* reunido en su ser bajo la conquista del hombre, y en consecuencia, presuponen igualmente "la esencia más universal del hombre como comprensible en sí misma"; en todos los casos se encuentra excluida la cuestión de la diferencia del ser y del estar o la del origen del hombre, de su pertenencia a la verdad del ser.

Ahora bien, conviene preguntarse si, en ese movimiento que le hace reconocer el límite del humanismo (el de la metafísica) en la disposición de asegurarse del ser en el signo de la totalidad del estar o del encadenamiento arreglado de los estares, y en la disposición de asegurarse del hombre como inteligible en sí, bajo la señal de su apropiación del ser, Heidegger llega a anudar una exacta relación con el marxismo, del cual extraemos, precisamente, una parte de nuestras cuestiones

Imposible, sin duda, tomar a Heidegger en falta en sus consideraciones sobre "el humanismo comprendido históricamente". La *Carta* no comporta sino alusiones a la Roma antigua y a la Italia del Renacimiento. Pero no menos imposible ignorar, pues no es un azar si, hablando del humanismo como tal, no puede hacer la economía de referencias históricas y el rigor de sus palabras prohíbe tomarlas a la ligera.

> Lo que llamamos el Renacimiento de los siglos XIV y XV es una *renascentia romanitatis*. Puesto que se trata de la *romanitas*, es cuestión de la *humanitas* y en consecuencia la *paideia* griega. Pero el helenismo está siempre considerado bajo la forma tardía y con mayor exactitud romana. El *homo romanus* del Renacimiento se opone igualmente al *homo barbarus*. Pero lo que se entiende entonces por lo no humano es la pretendida barbarie de la escolástica gótica de la Edad Media. Es por lo que el humanismo comprendido históricamente, comprende siempre un *studium humanitatis* que renueva expresamente con la Antigüedad y se da cada vez como una manera de la reviviscencia del humanismo.

¿Estas líneas son de tal naturaleza que nos abren un acceso a la verdad del humanismo? O para hablar el lenguaje de Heidegger, ¿son de tal naturaleza para hacer sensible, en relación con el humanismo, la diferencia del ser y del estar: O bien el humanismo no cae hasta el estatuto del estar, no nos da la seguridad de que él es como acontecimiento del mundo "a partir de una interpretación ya fija... de la historia"? Recojamos solamente esas dos afirmaciones: "Lo que se llama Renacimiento... es una *renascentia romanitatis*. Puesto que se trata de la *romanitas*, es cuestión de la *humanitas* (*Weil es auf die* romanitas *ankommt*...)"; y: "el *homo romanus* del Renacimiento se opone igualmente al *homo barbarus*. Pero lo que se entiende entonces, es la pretendida barbarie escolástica..." La primera deja suponer que la *renascentia romanitatis* es un hecho bruto proporcionado al observador; en los límites, sugiere que la *romanitas* resurgió tal y como era, y con ella, la *humanitas*. La violencia de la articulación: *Weil*... incita a inscribir toda la producti-

vidad histórica del humanismo en el acontecimiento romano. Ahora bien, así se encuentran excluidos del campo de la cuestión el suceso florentino o italiano como tal, el sentido de una apertura al pasado, la institución de una diferencia masiva en el tiempo o de una dimensión histórica de la experiencia que son sin embargo condiciones de la *renascentia romanitatis*. En esta fórmula el genitivo hace sin embargo señales hacia la operación del renacimiento. Los textos, los autores antiguos, la *paideia*, la obra política romana no están en sueño durante la Edad Media, en espera de un despertar; es en el centro florentino donde conviene situarse para medir lo que está puesto en juego en lo que se llama el Renacimiento. Y la primera medida por tomar es la de la distancia que se instaura, doblemente, en relación a la era de las tinieblas percibida como pasado y presente —pues es aquí y ahora cuando los humanistas piensan salir de la barbarie—, y por relación a la antigua Roma. De ésta, además, no podemos decir sencillamente que fue el ejemplo de Florencia ni que le haya tomado la imagen de la *humanitas*. Señalemos brevemente, antes de llegar a preguntar el fenómeno, que la relación de Roma se inscribe simultáneamente sobre varios registros. Roma se da a conocer, es alcanzada en su identidad, que está por restablecerse, alcanzada en su alteridad, y al mismo tiempo es alcanzada por vías que son consideradas como nuevas, conquistadas sobre el obscurantismo medieval; Roma es también garante de la autenticidad del movimiento que la hace descubrir su otra identidad; y Roma es todavía la imagen bajo el efecto de la cual Florencia se refiere a su propia identidad, se "ve" romana en su propio espacio-tiempo, al punto de que no es de imitación de lo que es necesario hablar cuando los florentinos invocan en sus discursos los hechos y las palabras romanos, sino de una identificación —tal que suprime la diferencia de los tiempos.

Es sobre el conjunto de esas relaciones, sobre su articulación, sobre lo que debemos interrogarnos: el juego que se organiza de la distancia instaurada enfrente del otro término, del eclipsamiento de éste en beneficio de una distancia que permite sobrevolar la historia, de desenvolverla en la sucesión de Antigüedad-Edad Media-Modernidad, de la desaparición de cualquier distancia en la identificación con la otra y, simultáneamente, del movimiento carente de figura en el cual adviene lo nuevo. Por el contrario, es suficiente pensar que hay regreso de la *romanitas* y por vía de consecuencia de la *humanitas*, para dejarse captar por una *representación* del humanismo, sin preocuparse de buscar lo que recubre; es darse con el concepto de *humanitas* un principio general de explicación que nos dispensa de escrutar la historia. Sin duda, la representación está elaborada por los propios humanistas, antes de ser trabajada por los historiadores, pero es ingenuo pensar que coincida con el acontecimiento, que tenga plena consistencia, o incluso, que sea viable.

Pues tal es finalmente la extraña consecuencia de la tesis heideggeriana: que el humanismo es ese discurso *efectivamente* capaz de desarrollarse en la seguridad de una esencia del hombre, de acomodarse a una posición fija enfrente del estar en su totalidad, y de sostenerse así en la ceguera de la

diferencia del ser y del estar, en eso que es a veces llamado una obnubilación óntica. No se nos debe escapar que la gran alternativa formulada por Heidegger a favor de una reducción del humanismo a su representación, y que en suma él vuelve a tomar por su cuenta tal cual el juicio del historiador (al afectar solamente con un signo negativo lo que era un signo positivo), en los términos del cual la realidad está concebida por el humanismo *sub specie hominis*. Que lo real aparezca así, ello no nos dice lo que es en realidad el humanismo en la efectividad del discurso social y de la práctica social. Posiblemente el humanismo se ve defectuoso necesariamente en relación a esta representación, si es verdad que se da algo como una anulación de la diferencia de los tiempos en la instalación de los florentinos en el lugar imaginario de Roma. Y puede ser que esté necesariamente en exceso, si es verdad que hay un principio de diferencia temporal en la institución de un saber nuevo y de una relación social nueva. Para decidir sobre ello, es necesario renunciar a la tentación de circunscribir una vez por todas el campo de la obnubilación, consentir en buscar, poniendo a prueba lo histórico, las señales de descubrimiento y de recubrimiento de las cuestiones que ponen en juego la relación del hombre con la verdad —y la relación que sostienen estas señales.

De cierta manera, Heidegger mismo muestra esta exigencia. Cuando, denunciando la caída del pensamiento al rango de *technè,* o la del lenguaje pasando bajo el imperio de la publicidad, advierte: "Pero si el hombre debe un día llegar a la proximidad del Ser, debe primero aprender a existir en lo que no tiene nombre". El sin-nombre es el elemento en el cual nosotros nos descubrimos, cuando nos esforzamos por desprendernos de los retos de lo ya nombrado, y sin duda este esfuerzo supone que nos liberamos de la *representación* del humanismo o de la metafísica. Pero ¿no es de nuevo ceder a la ilusión referirnos al humanismo como si éste coincidiera con su nombre? ¿La tarea no es más bien reconocer lo que, en su indeterminación, llegaba bajo el nombre de humanismo? Ahora bien, al intentarlo, ¿cómo podríamos acomodarnos, además, para fijar el sentido del humanismo en los límites de una concepción de la esencia del hombre? Ciertamente, lo que es designado como tal no se mantiene, para Heidegger, en las solas fronteras de las obras explícita o implícitamente metafísicas. En la historia de la metafísica se descifra la de la humanidad. Sin embargo, lo que es designado como tal se puede pensar en razón de su modo de aparición en el lenguaje específico de la metafísica instituida. De la historia del Ser, Heidegger puede por lo mismo decir que "ella llega al lenguaje en la palabra de los pensadores esenciales"; de tal manera que el pensamiento de lo histórico tiende a retractarse en el espacio del diálogo con los filósofos. A diferencia del Hegel, justamente atacado en el pasaje que evocamos, porque cree en "una sistemática que podría imponer la ley de su pensamiento como ley de la historia y por ese hecho reabsorber la historia en el sistema", Heidegger no podría escribir que "la fuerza del espíritu es tan grande que su exteriorización, su profundidad profundiza sólo en la medida en la cual osa desahogarse y

perderse al desarrollarse". De hecho, ni la cuestión de la exteriorización del pensamiento, ni la de su pérdida, que son cuestiones hegelianas —aun cuando se encuentren formuladas desde la certidumbre de la esencia del pensamiento—, son tornadas en consideración por Heidegger. El humanismo es aprehendido en su límite, en su obnubilación óntica, como determinación *pensada* de la esencia del hombre; se separa aquello que no se recoge en el campo del *pensamiento* humanista o metafísico, aquello en lo cual el pensamiento se prueba fuera de sí mismo, los efectos de la división social y de la división temporal y la historia que se juega en ellos bajo el doble polo del acontecimiento y del "fantasma".

De esta disposición dan testimonio las breves líneas consagradas a la oposición del *homo humanus* y del *homo barbarus.* Observando de entrada que en el humanismo antiguo "el *homo humanus* es el romano que eleva y ennoblece la *virtus* romana por la incorporación de lo que los griegos habían emprendido bajo el nombre de *paideia*", y que de una tal representación se acompaña la exclusión del hombre no-humano, Heidegger se contenta con afirmar que tal fenómeno se repite y se desplaza en la época del Renacimiento, donde lo no-humano se ve asignado a la "pretendida barbarie de la escolástica de la Edad Media". Ahora bien, nos asombramos, en primer lugar, de que, aunque sensible a la operación que invistió la *humanitas* en la *romanitas,* no se pregunte sobre el desdoblamiento de la representación inmediatamente instituida, el orden de la Ciudad haciéndose garante de la *humanitas* y apareciendo a sí mismo desde el punto de vista de la *humanitas.* Es sin embargo del esfuerzo por hacer coincidir la representación con ella misma y la imposibilidad de esta coincidencia que se instituyen un discurso y una práctica que se abren a la cuestión de su propio sentido, están en búsqueda de su fundamento en lugar de referirse a éste con la seguridad de lo que es en su separación. Todo se pasa, deja suponer Heidegger, como si pudiese haber ocupación de lugar (ficticio) de la *humanitas,* mientras que ella se revela, por la misma necesidad, tentada y fallada, y no se hace pasar por efectiva sino al precio de un disimulo del *hecho* romano y sin poder cumplirlo totalmente, puesto que lo no-humano se determina como lo no-romano. ¿Reconocer el rebajamiento político de la *humanitas* sería pues recaer en una interpretación del estar? ¿Proporcionar al hecho romano una positividad que nos asegure el principio de esta interpretación? Pero el término *romanitas* implica también un desdoblamiento de la representación, el orden de la Ciudad es aprehendido como reino de la Ley y como obra de una clase dirigente que aparece como regente y garante de la Ley. La *romanitas* no implica un término particular sino en su distinción de la *humanitas,* pero en ella ya se condensa la significación de la *humanitas,* pues la Ley se hace reconocer en la disolución de todos los puntos de vista particulares, como el elemento de la libertad, y la barbarie se señala como la exclusión del reino de la Ley, en la condición servil del extranjero. En ese sentido *barbarus* es aprehendido como no-humano por no ser romano, y como no-romano por no ser humano. Pero, simultáneamente, el reino de la Ley no representa la

romanitas, sino articulándose a un saber *sobre* la Ley, cuyo sujeto está determinado en oposición a quienes no tienen o no pueden tener parte de ese saber, la masa de los dominados en Roma. Es imposible, por este hecho, pensar en la división del *humanus* y del *barbarus,* sin interrogarnos sobre la división de clases, sin escrutar la imagen del extranjero en el interior —y la del esclavo asignado al lugar del no-humano y la del plebeyo a la vez implicado en la definición de *romanus* y excluido de poder responder a ello, a la vez humano y bárbaro.

El humanismo romano requiere ya una interrogación de lo político, no como un conjunto de significaciones empíricas, localizables a cierta distancia de la llamada cultura, sino como institución de lo social y autodescripción de lo social, articulación y representación de las señales de la existencia.

¿Si nos volvemos hacia la Florencia del Renacimiento, cómo satisfacernos con ver allí la barbarie importada desde el pasado romano y simplemente desplazada al lugar de la escolástica medieval? Eso equivaldría a menospreciar que, para los florentinos, la división de lo humano y de lo bárbaro pasa por otros centros. Ella no se agrega sólo a un pensamiento pervertido que está excluido de la obra realizada en la Antigüedad; reina allí donde el despotismo despoja al hombre de una vida conforme a su esencia. De tal manera en que los discursos de Coluccio Salutati, uno de los fundadores del humanismo, no se separa la crítica de la era de las tinieblas de la del imperialismo milanés que amenaza con destruir la libertad de Italia. Y, además, si sabemos buscar más allá del sentido manifiesto del concepto, la barbarie se da a conocer en el corazón de la Ciudad, representada por el pequeño proletariado cuyas tentativas de emancipación en el curso del *Trecento,* y sobre todo en la insurrección de los *Ciompi,* que ha llevado una amenaza inaudita contra el poder de la clase dirigente. Vistos como los enemigos internos, cargados con el peso de la ignorancia, de la grosería, del pecado, se hace evidente quiénes son los componentes de la inhumanidad, y es a la vista de ellos como se elabora la imagen del *homo humanus.*

No es dejar caer el pensamiento al plano de la *technè* sociológica y condenarse a permanecer en los límites de una interpretación ya determinada del estar, el intentar ver la red de oposiciones en la cual se presenta el humanismo, el intentar comprender cómo se articula con una serie de "acontecimientos" que vuelven de pronto posible una dimensión histórica del mundo, crean las condiciones de una experiencia propiamente social, de una experiencia lingüística, estética y científica en el sentido más general del término, cómo la articulación de estos "acontecimientos" —en virtud de los cuales se encuentra liberada ante la prueba del descubrimiento de una creatividad y ante la prueba de la creación de una verdad— va a la par con una fantasmagoría de la humanidad, de la historia, de la ciudad, de la lengua, del arte, de la ciencia, de la cual está incluida la imagen de una clase dominante.

En este interrogante, el encuentro con Marx es inevitable. Pero seguramente este Marx no se parece a aquel que concibe Heidegger. "Marx", escribe, "exige en favor del 'hombre-humano' conocimiento y reconocimiento.

Encuentra a este hombre en 'la sociedad'. El hombre social es para él 'el hombre natural'. En 'la sociedad', 'la naturaleza' del hombre, es decir, el conjunto de sus 'necesidades naturales' (alimento, vestido, reproducción, necesidades económicas) está asegurado armoniosamente". Esta concepción sociologista y naturalista de Marx supone desterrada de su obra toda indeterminación. Ella ostenta la señal de una reducción del ser de la obra al estar *pensado*. Confunde la cuestión de Marx con la imagen de Marx. Señalemos incluso, de paso, que al hacer entrar por la fuerza al marxismo en el cuadro del humanismo, subrayando que no necesita ningún retorno a la Antigüedad, Heidegger nos priva de escrutar la herencia históricamente determinada del marxismo, pues no es accidental que él hable de un retorno a lo antiguo, en *El 18 Brumario,* para calificarlo de ideológico, y en un alto punto significativo denuncie la ficción de la "humanidad" y haga del bárbaro, del extranjero en cualquier sociedad, del proletariado sin patria y sin tradición el conductor de la historia.

Debemos pacientemente substraernos a la tentación de dominar la obra de Marx, de dominar el acontecimiento del humanismo florentino, de dominar la cuestión de la metafísica, pacientemente dejar venir hacia nosotros un interrogante cuyo punto de partida no está a nuestra disposición, si queremos avanzar. Entonces, sin duda, reconoceremos mejor lo que hemos ya aprendido un poco, que los desvíos a los cuales nos obliga la exigencia de pensar la ideología no conduce a un saber *sobre* la ideología, que podemos sólo, contra su poder, intentar dar derecho a los desvíos, a la complicación, a las vías de la exteriorización y de la pérdida del pensamiento, en las "afueras" del pensamiento; intentar discernir, por el trabajo de la interpretación, el vacío aquí y allá, bajo la plenitud de la representación, y *alguna cosa* en su hueco.

XIII. ESBOZO DE UNA GÉNESIS DE LA IDEOLOGÍA EN LAS SOCIEDADES MODERNAS*

Esbozar un análisis, en la ocurrencia, es ahorrarse el trabajo que requeriría una verdadera crítica de las formaciones ideológicas, tal como ellas se presentan en condiciones históricas determinadas. Ahora bien, no es seguro que si ese trabajo fuera terminado, el esbozo *se sostenga* todavía cerca del marco, o tenga el valor de un primer aproximamiento. Por lo demás, sus límites no son sino demasiado visibles. Dar un *perfil* de la "ideología burguesa", sin referencia a fechas y lugares, es descuidar claramente rasgos que deberían tomarse en consideración, por ejemplo la relación que sostienen, aquí y allá, los discursos dominantes con el curso del conflicto de clases, el régimen político, la tradición nacional, la herencia de una cultura. Al trazar estas articulaciones, posiblemente pudieran surgir varias figuras allí donde distinguíamos una sola, y la perspectiva adoptada no quedaría intacta. No es menos grave la sospecha que pesa sobre el análisis del totalitarismo. No disocia el stalinismo del nazismo y del fascismo, aunque hace imposible confundirlos. Además, no se ha dicho nada de las transformaciones ideológicas presentes desde hace veinte años en la URSS y en Europa oriental, ni de esa variable tan especial del totalitarismo que es China. En cuanto a la ideología, que faltos de un mejor término llamamos "invisible" (no porque lo sea de hecho, sino porque nos parece arreglada de manera a diluir las oposiciones características de la ideología anterior), la que reina en el presente en las democracias occidentales —está indicada más bien que descrita, y no hay duda de que serían necesarias pacientes investigaciones para poner en evidencia los encadenamientos del discurso aquí sugeridos, desde el centro de la organización al de la enseñanza, del centro de los medios de comunicación al de la psicosociología por ejemplo, o de la expresión literaria, filosófica y artística—. Esta última debilidad es tanto más sensible que creemos poder descubrir sobre la tercera figura las propiedades generales de la ideología y el principio de su transformación. Sin embargo, ella se explica, si no se justifica, como el carácter del esbozo, por el cuidado de lanzar apresuradamente una crítica, cuyos fundamentos están en el presente enterrados bajo los escombros del marxismo.

¿Cómo no tomar en cuenta, en efecto, la degradación del concepto de ideología, en el uso que se ha hecho del mismo por sociólogos o historiadores, que se colocan bajo la autoridad de la ciencia, como por militantes revolucionarios? Hemos escuchado a algunos proclamar "el fin de las ideologías" (una fórmula que hizo fortuna a principios de los años sesenta y tomó vigor nueva-

* La mayor parte de este esbozo fue publicada en la *Encyclopedia Universalis* (vol. XVII, *Organum*). Agradecemos a la *Encyclopedia* y a su director, M. C. Grégory, el habernos autorizado su reproducción. La presente versión es la de *Textures*, 8-9, 1974.

mente), en la convicción de que los imperativos de la sociedad industrial coaccionaron poco a poco a la adaptación a lo real, y de que las grandes doctrinas no movilizan ya a las grandes masas. Otros se contentan con denunciar la descomposición de la ideología burguesa, invocando la impotencia de los dominadores para defender el sistema de valores que, desde la empresa a la familia, dominaba *antaño para provecho propio* el funcionamiento de las instituciones. Otros más, en una perspectiva diferente, inscriben todo pensamiento en el registro de la ideología no dudando incluso, por una parte, en atribuirse una ideología del proletariado, frente a sus adversarios, como si cada interés de clase, en sí determinado, encontrara expresión directa y coherente en el lenguaje.

En el primer caso, la ideología es reducida a la *manifestación* de un proyecto global de transformación de la sociedad, es decir, de hecho, al discurso explícito de un partido, comunista o fascista (o de una de sus variantes); en tanto que la pregunta se borra de saber cómo ha surgido la crisis de la ideología burguesa y por qué ésta puede hacer la economía de una tesis general sobre la organización de la sociedad. En el segundo caso, la ideología es la ideología dominante en el presente, identificada con la ideología burguesa, definida por las características que le asignaba antaño el movimiento marxista, de tal manera que en la descomposición de esta última no podríamos, en principio, leer las señales de una transformación, y que cedemos, sea a la ficción de una revolución en curso, a punto de estallar, sea a la de un dominio y explotación "salvajes", incapaces desde ahora de reconocer y de hacer reconocer su legitimidad. En el tercer caso, finalmente, el concepto no tiene huellas de la primera acepción, de la cual recibía su fuerza crítica: la ideología es devuelta a las ideas que se "defienden" para asegurar el triunfo de una clase, a la buena o a la mala "causa", la cual se sabe, podríamos conocer la naturaleza, de la cual se sabe, se puede saber, el agente.

De una manera o de otra, la separación de un orden de la representación, esa separación que la obra de Marx nos ponía en la necesidad de cuestionar, es ignorada; o sería mejor decir: disimulada, para subrayar que no se trata de la alteración de un concepto, sino que, en el desconocimiento del problema de la ideología, se señala exactamente una ceguera ideológica —al igual que en el desconocimiento del problema del inconsciente, no se trata de un error en la lectura de Freud, sino que se afirma una nueva resistencia al descubrimiento que pone en peligro la certidumbre del sujeto.

Así, por una astucia notable, la ideología ha llegado a designar casi lo contrario de lo que ella designaba. Lógica de las ideas dominantes, substraídas al conocimiento de los actores sociales, y no revelándose sino a la interpretación, en la crítica de los enunciados y de los encadenamientos manifiestos, ella se ve actualmente regresada al cuerpo de las tesis, al aparato de creencias que proporciona la armadura visible de una práctica colectiva, identificada con el discurso democrático-liberal, para los unos, leninistas o stalinistas, para los otros (ver maoísta o trostkista) o aun discursos fascistas *tal como ellos se presentan.*

Reabrir la vía a una crítica de la ideología, al examen del presente, no es, por lo mismo, regresar a la teoría de Marx en su primera pureza. Semejante *retorno sería doblemente ilusorio y porque no hay, para hablar con* propiedad, una teoría de las ideologías en Marx, que sus análisis son ambiguos, que no puede aprovecharse su obra sin interpretarla, y porque el presente no se deja descifrar sino con la condición de buscar en él el recurso de volver a interrogarse sobre los principios que ordenan su inteligibilidad. Igualmente, reanudar con la empresa de Marx no puede significar sino imitar *a distancia* su empresa e incluir en la interrogación de la ideología, el interrogante del pensamiento sobre la ideología. La distancia se revela de pronto considerable, por el hecho de que Marx no podía concebir la ideología sino en relación a la "ideología burguesa", y porque estamos puestos en un lugar que nos permite reconocerla bajo nuevas formas y, además, comprender el principio de su transformación. Aún nos queda por decir que Marx —insistimos en ello— no hacía de la ideología burguesa un producto de la burguesía, pues él nos induce a relacionarla con la división social y a ligar su origen con el de una formación histórica —denominada por él "modo de producción capitalista"— que consideraba diferente de todos los modos anteriores reunidos por él bajo la categoría de "precapitalismo".

Nuestro esbozo tiene su punto de partida en esta concepción: circunscribe la ideología a un tipo de sociedad, recusa pues formalmente la aplicación del término a una estructura feudal, despótica, o sin Estado, en la cual el discurso dominante saca siempre su legitimidad de una referencia a un orden trascendente, y no da lugar a la noción de una realidad social en sí inteligible, ni al mismo tiempo a la de una historia o de una naturaleza inteligible en sí. Por el contrario, rompemos manifiestamente con la concepción de Marx, desde el momento en que no tratamos a la ideología como un reflejo, buscamos develar su obra, pensamos conjuntamente formación y transformación, es decir, le prestamos un poder de articularse y rearticularse no sólo en respuesta a un supuesto "real", sino a prueba de los efectos de su propia disimulación de lo real. Ahora bien, esta ruptura, es necesario subrayarlo, no concierne sólo a la concepción de la ideología, pues igualmente concierne al modo de producción, o sea la definición marxista del sitio de lo real.

La sociedad de la cual Marx concibe la especificidad, en vista de las formaciones anteriores, sobreviene con la escisión del capital y del trabajo; las oposiciones de clase están allí condensadas en el antagonismo de la burguesía y del proletariado; la separación del Estado y de la sociedad civil responde a la necesidad de un poder que representa la ley a los ojos de todos y detenta los medios de la coacción generalizada —órgano separado de la clase dominante, susceptible de hacer valer sus intereses generales contra los intereses particulares de tal o tal de sus fracciones y de sostener en la obediencia a los dominados; simultáneamente, la fragmentación de sectores de actividades, tendiente a arreglarse cada una según la imagen de su autonomía, se engendra como consecuencia de la división creciente del trabajo y de la exigencia de encargar a especialistas las necesidades sociales de la dominación burguesa

(la política se escinde de la economía al mismo tiempo que se delimitan los sectores jurídico, científico, pedagógico, estético, etc.). En esta sociedad, están ya a la vista las condiciones de la unidad del proceso de socialización; el capital encarna ya, en relación con los hombres, el poder social materializado; mientras que con la abstracción creciente del trabajo surge una clase cada vez más homogénea, que tiende a absorber a todas las capas explotadas. Sin embargo, esta unidad latente, no puede convertirse en efectiva sino por la negación de la división, negación cuyo motor reside en la clase revolucionaria, en una praxis en la cual se articulan su fuerza productiva y su lucha contra la explotación. Las contradicciones que se derivan de la acumulación de capital y de la separación de los diversos sectores de actividad en el seno de la estructura global, su desfasamiento, su desigualdad en el desarrollo, las luchas sociales —luchas de clases en primer término, luchas también entre agrupamientos ligados a unos intereses y prácticas específicos— hacen de la sociedad capitalista una sociedad esencialmente *histórica,* es decir, condenada a un continuo trastorno de sus instituciones, condenada a parir lo nuevo y a hacer la experiencia explícita de lo real como historia.

En los términos de semejante descripción, la ideología se determina como un dominio separado —compone un mundo de ideas, en el cual se encuentra figurada una esencia de lo social, las oposiciones de cualquier orden se observan cambiadas en determinaciones de lo universal, la dominación convertida en expresión de la ley—. Entre lo político y lo ideológico, la afinidad es evidente: al igual que el poder se escinde de una sociedad desgarrada de parte a parte, para encarnar la generalidad de la ley y ejercer la coacción física —y que transpone y disfraza a la vez la dominación de una clase—, el discurso ideológico se escinde de todas las formas de la práctica social, para encarnar la generalidad del saber y ejercer la coacción de la persuasión— él transpone y disfraza a la vez en idea el hecho del dominio. Y lo político y lo ideológico no son, en definitiva, inteligibles sino al reconocer a la vez lo inacabado del proceso de socialización y la posibilidad inscrita *en lo real* de este perfeccionamiento, al cual el comunismo dará su expresión efectiva. Pero mientras que la política se determina aún dentro de los límites del proceso de socialización, la ideología realiza imaginariamente la unidad que sólo el movimiento real, la negatividad del trabajo y de la praxis proletaria harán advenir.

Ahora bien, por muy fecundo que sea, este análisis (en el cual no se resume por cierto todo el pensamiento de Marx) desconoce la dimensión simbólica del campo social. Imposible, afirmamos en forma opuesta, deducir las relaciones de producción del orden de la ley, del poder, del saber; imposible reducir a los efectos de la división capital-trabajo el lenguaje en el cual se articula la práctica social. Estas relaciones no se arreglan, sus efectos no se desarrollan sino en función de *condiciones* que no podríamos poner en el registro de lo real; por el contrario, lo que es llamado tal se abre a los hombres, se ordena, se vuelve legible, una vez colocadas las señales de una nueva experiencia de la ley, del poder y del saber, una vez inaugurado un

modo de discurso en el cual ciertas oposiciones, ciertas prácticas de hecho *se revelan,* es decir se envían las unas a las otras, pues contienen virtualmente un sentido universal que permite un intercambio reglamentado entre el actuar y el pensar.

En el origen del capitalismo, se observaba, según Marx, el progreso de los intercambios, la institución progresiva de un mercado; pero la práctica comercial se ha tropezado, a pesar de su extensión considerable y la madurez de sus técnicas, en otras formaciones sociales (por ejemplo en China), con límites que le impiden generalizarse. Y esos obstáculos surgían del sistema simbólico, de una configuración de los significantes de la ley, del poder y del saber, que no permitían la dislocación de las relaciones sociales de dependencia personal. En el origen de la acumulación del capital se observaba igualmente la violencia desnuda de los dominantes, que arrancaban de manos de los campesinos sus medios de producción y los reducían al valor de una pura fuerza de trabajo. Pero lo que Marx denomina el pecado original del capitalismo designa también el de su teoría, pues la violencia que "paría" del nuevo modo de producción no era muda, era mantenida por una representación de la causa y del efecto, cuya articulación estaba privada de sentido en otras condiciones sociales, se inscribía en un discurso que podía encontrar, en el interior de sus límites, el criterio de su coherencia, y hacerse el pivote de una articulación de la ley y de lo real.

Ninguna descripción de los cambios llegados en la producción, el intercambio, la propiedad, puede hacernos comprender lo que se encuentra en juego con la formación del Estado moderno. Allí donde el poder político se circunscribe al *interior* de la sociedad, como el órgano que le confiere su unidad, allí donde se supone que extrae su origen del lugar igualmente, supuesto de engendrarse bajo su acción, es la *escena* de lo social lo que aparece, es su institución lo que se representa sobre este escenario, son los sucesos que allí se representan, en las relaciones que se anudan entre los individuos y los grupos donde se observa la trama de lo "real".

Que el poder se encuentre devuelto al interior de las fronteras del espacio-tiempo donde se articulan las relaciones sociales y desplazado de esta manera en relación con la ley, de la cual se hace representante, ello no significa que se convierta en poder de hecho. Si apareciera como tal, serían abolidas las señales de la identidad social. Pero es cierto que está expuesto a esta amenaza desde que su figura está implicada en la institución de lo social; y no sólo en tanto aparece como engendrado en la sociedad, sino en tanto que aparece como fundador puesto que, de ahora en adelante, está privado de los signos de su propia fundación, separado del orden del mundo del cual extraía la seguridad de su función. Así, no se establece bajo el signo de la ley sino con la condición de siempre restablecerse, es decir, por el desarrollo de un *discurso* —en el cual la diferencia del uno y del otro, y la diferencia del decir y de la cosa dicha se hacen principio de identidad del sujeto social—; ese discurso es ambiguo en sí mismo y no puede fijarse como el producto del poder sin derrumbarlo a su vez al rango de hecho, no pudiendo tampoco referirse a

una garantía trascendental sin perder sus propiedades, ocupado pues en producir en su ejercicio su "verdad", ocupado pues en afirmar su *poder de discurso*, de manera que se encuentre negada su determinación de discurso del poder. Ahora bien, tal es esta ambigüedad que, simultáneamente, el poder se revela por vez primera ilocalizable y localizado. Ilocalizable en tanto que surgiendo en el cruce de dos movimientos que se reenvían el uno y el otro, engendrándose de la sociedad que él engendra; pero localizado necesariamente, en tanto que proyectado en el campo social.

La desintrincación del orden social y del orden del mundo va a la par con la desintrincación de lo político y de lo miticorreligioso; pero, por la misma necesidad, con la de lo político y con la de no-político *en* el orden social. La diferenciación de las prácticas económicas, jurídicas, pedagógicas, científicas, estéticas, etc. —que se conjuntan no como prácticas de hecho (en los poros de la sociedad, siguiendo la metáfora marxista), sino como prácticas en las cuales se pone en juego la realidad de lo social como tal— no se esclarece sino en esas condiciones. Y simultáneamente, esta diferenciación es la de los discursos sociales, discursos "particulares", pero ocupados en reivindicar una verdad universal. La oscilación señalada entre el discurso del poder y el poder del discurso contiene la posibilidad de una separación entre poder y discurso. En otros términos, cada discurso particular hace la prueba de su poder, no sólo a distancia del poder político institucionalizado, sino en contradicción con la determinación del poder figurado en sí mismo, en tanto se articula a una práctica singular o se inscribe en la división social. Así, cada discurso tiende a desarrollarse en busca de su propio fundamento; en su mismo ejercicio se anuda una relación del saber cuyo límite no es de hecho fijado, en el sentido de que falta un saber general sobre el orden del mundo y el orden social en conjunción con el Estado. Que los diversos discursos se regresen los unos a los otros no significa de ninguna manera que se puedan condensar en uno solo, pues la verdad no es sólo lo que ellos instituyen contemporáneamente, en función de una misma experiencia; ellos participan de la institución de lo social y la descifran bajo el efecto de la desarticulación del poder y de la ley y de su propia diferenciación, refiriéndose cada uno a sí mismo al elaborar su diferencia.

De semejante proceso, no se trata de imputar la *causa* al *hecho* del Estado moderno. Si lo hiciéramos, seríamos víctimas de la ilusión que denunciamos en Marx, pues transferiríamos tan sólo a otro nivel el determinismo que él ha intentado observar en el de las relaciones de producción. Igualmente podríamos decir que las relaciones del Estado moderno no se fijan sino en un sistema en el cual el saber hace la prueba de su diferenciación, donde el discurso hace en sí mismo la de la alteridad (en lugar de que la palabra se ordene desde lo exterior de lo Otro) —acontecimientos cuyas primicias han sido puestas por el humanismo de la época del Renacimiento—. Si llamamos sin embargo política la "forma" en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social, no es para privilegiar las relaciones de poder, entre otras, sino para hacer comprender que el poder no es "alguna cosa", empíricamente determi-

nada, sino algo indisociable de su representación, y que la prueba que hacemos, simultáneamente prueba del saber, modo de articulación del discurso social, es constitutiva de la identidad social.

En esta perspectiva, la ruptura con Marx nos va a conducir hasta lo que es para él la última cuestión: la de la unidad futura del proceso de socialización *en lo real*. La cuestión de la unidad oblitera la de la identidad social que no podría colocarse en lo real, pues implica su defección y señala la inserción de la práctica en el orden del lenguaje.

Ahora bien, la ideología exige una nueva interpretación, inmediatamente que rehusamos definirla con vista a un supuesto real. No podemos circunscribirla sino al reconocer la tentativa, que es propiedad de la sociedad moderna, de recubrir el enigma de su forma política, de anular los efectos de la división social y de la división temporal que allí se engendran, de restaurar lo "real". En este sentido, no es como un "reflejo" ni es desde la práctica que la reflejaría, como la aprehendemos. Es su *labor lo que la devela,* labor en respuesta a la "institución", cuya finalidad es devolver la indeterminación de lo social a su determinación.

Su transformación nos hace leer mejor su formación, porque allí se revela la contradicción que en ella existe: no puede cumplirse sin perder su función, llegar al extremo de la afirmación de lo real, sin ser amenazada con aparecer en su exterioridad a la práctica y al discurso instituyente, de la cual surgió para desmontar el escándalo. Al intentar presentar la lógica de la transformación de la ideología, la esboza, es verdad, y sufre esta vez su carácter de esquema, más bien que de salida; no tanto por su falta de precisión, sino por la rigidez de su construcción. El papel que hacemos jugar a la contradicción nos expone a ser acusados de hegelianos. Que nos sea sin embargo permitido observar que ella no se refiere a la historia, al devenir del Espíritu, pues no hace sino poner en evidencia la génesis de las figuras sociales del disimulo. Ahora bien, de éste, los principios pueden descifrarse, pues no es en función de una misma tarea, bajo el signo de la repetición, como se hacen, en la prueba de lo histórico, los desplazamientos del discurso.

El problema de Marx

La empresa de Marx era completamente diferente a la de los marxistas contemporáneos. No tenía detrás de sí el sentido de la distinción de lo ideológico y de lo real, lo elaboraba. Se podría olvidar que la crítica de la filosofía alemana, y de entrada la de Hegel, ordena sus primeras interpretaciones de la estructura social y que, en *El capital* mismo, la crítica de las ilusiones de la economía burguesa, y después la de la fantasmagoría del mercado, fundan el descubrimiento de la unidad del trabajo social y del proceso de formación del valor. No podríamos tampoco, por haberse vuelto familiar su método, subestimar la audacia de una tentativa que apuntaba a señalar en todos los modos de representación dominantes, y especialmente en los discursos filosó-

ficos en los cuales se hallaba reivindicada una crítica radical de las ideas establecidas, los símbolos de una lógica de la simulación. No podríamos finalmente dejar de observar que la distinción de lo real y de la ideología se articula inmediatamente en su obra con la otra implícita del saber y de la ideología —y que esta última distinción prohíbe fijar los términos de la primera en el plano del conocimiento objetivo—. Es, en efecto. cuando desmonta, en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* los mecanismos del sistema filosófico, de su "locura", cuando Marx adquiere por vez primera la comprensión del fenómeno ideológico. Ahora bien, lo que él descubre no es sólo la tentativa de substituir una génesis ideal del Estado con su génesis real —un proceso de inversión de la realidad—, la transposición en el espacio de la teoría de determinaciones sociohistóricas contingentes, y la solución imaginaria de las contradicciones de hecho —un proceso de idealización—, es el movimiento del perfeccionamiento del saber que se envuelve sobre sí mismo, simulando la conquista de la totalidad, y se disimula el hecho de su nacimiento, se borra la distinción del pensamiento y del ser. En la ideología, debemos reconocer (y poco importa que el concepto no haya sido aún fijado, si el esquema de su constitución está descubierto), se efectúa una triple denegación: la de la división de clase, articulada con la de la división del trabajo social, la de la división temporal, la destrucción-producción de las formas de la relación social, finalmente la del saber y la práctica que este último reflexiona y a partir del cual se instituye como tal. Igualmente, cuando Marx analiza el Estado y la burocracia, y ya no la representación hegeliana del Estado y de la burocracia, y cuando, más tarde, olvidando la "locura" del sistema filosófico, no se preocupa ya de comprender la del sistema capitalista, es para poner en evidencia el mismo proceso. El discurso inscrito en la institución sostiene la ilusión de una esencia de la sociedad, conjura la doble amenaza que hacen pesar sobre el orden establecido el hecho de que esté dividido y el hecho de que es histórico, y se impone como un discurso racional en sí, discurso cerrado que, ocultando las condiciones de su propio nacimiento, pretende revelar el de la realidad social empírica.

Nuestro propósito no es el de analizar el pensamiento de Marx. Quisiéramos o no, sería inmediatamente necesario aceptar que su distinción de saber y de ideología alcanza sólo en principio la crítica de cualquier discurso que pretendiera inclinarse sobre lo real en el desconocimiento de las condiciones que le aseguran su posición de exterioridad; sería necesario aceptar igualmente esa posición, invirtiendo en las ciencias positivas la certidumbre de la cual había desposeído a la filosofía. Pero importa reformular brevemente el problema de Marx, separarlo de los comentarios dogmáticos que lo han recubierto, para medir la exigencia teórica que él nos ha impuesto y también el límite que conviene franquear si queremos reanudar con su interpretación el examen de las sociedades contemporáneas.

Este problema está puesto en unos términos que impiden reducir la ideología al discurso de la burguesía y así pues de no conservar sino su función de mistificación, de justificación y de conservación al servicio de un interés de

clase. Esta función, ciertamente, Marx la ha ampliado y subrayado especialmente en *La ideología alemana,* pero no es inteligible sino al vincular a la ideología con su núcleo: la división social. Una sociedad no puede referirse a sí misma, da él a comprender, existir como sociedad humana, sino a condición de forjarse la representación de su unidad —unidad que, en la realidad, a la vez se atestigua en la relación de dependencia recíproca de los agentes sociales y se disimula en la reparación de sus actividades—. Aun cuando la división social no esté fijada en la división universal de clases (la de la burguesía y la del proletariado), la existencia de "relaciones sociales limitadas" implica la proyección de una comunidad imaginaria, bajo el cubierto de la cual las distinciones "reales" se determinan como "naturales", lo particular está disfrazado bajo las características de lo universal, lo histórico borrado bajo la intemporalidad de la esencia. La representación bajo la cual se sella la relación social marca en sí misma el sitio de un poder, puesto que la misma comunidad imaginaria reina sobre los individuos o los grupos separados y les impone las normas de su conducta; es en ese sentido como lo universal que se proyecta sobre los hombres inscribe al dominado en su condición y proporciona al dominante la seguridad de la suya. Falta decir que el punto de vista del dominio de clase y el punto de vista de la "representación", por muy ligados que estén, no coinciden. Analizando el despotismo asiático, Marx observa que el príncipe encarna la comunidad imaginaria por encima de las comunidades rurales dispersas. El poder "real" —que se observa, en la práctica, en los símbolos del mando (control de un aparato burocrático), el de la coacción (reclutamiento de la mano de obra campesina para la guerra o para objetivos del Estado) y de la explotación (deducción de la plusvalía sobre la producción agrícola)— ese poder determinable empíricamente es tomado en una representación que es a la vez reflejo de la división social (la distancia absoluta del amo y del pueblo esclavo transpone simbólicamente la separación bruta de las comunidades rurales) y la recubre. Aunque es verdad que se trata de un caso extremo, puesto que la burocracia no existe, como clase, sino por intermedio del déspota y, por otra parte, el discurso de éste (dios, semidiós o representante de la divinidad) tiende a confundirse con el discurso de lo universal. Ahora bien, más sugestivas son las indicaciones que nos entrega Marx en *La ideología alemana* sobre la formación de las clases. Hace aparecer una división entre los individuos, tal y como son determinados en una relación colectiva, en función de sus intereses comunes enfrente de un tercero, y esos mismos individuos definidos como miembros de una clase, recibiendo su identidad como "individuos medios", encontrándose relacionados con una "comunidad" que está separada del movimiento efectivo de la división del trabajo, que flota encima de los hombres y representa, al borrar al tercero, una esencia de lo social. La clase misma —a diferencia de la categoría económica en la cual está incrustada— se revela, en esta perspectiva, considerada por el proceso ideológico. El análisis de *El 18 Brumario* devela, por otra parte, que su formación como clase política dominante implica una negación de la diferencia temporal, el desco-

nocimiento del presente, su disfraz bajo los rasgos del pasado romano que se revela como una condición necesaria para la acción revolucionaria de la burguesía.

La división social no está en la sociedad

Si es tal la vía que abre Marx, no hay duda sin embargo de que él no se haya dedicado a madurarla. No podía, en efecto, seguirla consecuentemente desde que, al mismo tiempo, pretendía fijar por la vía de las ciencias positivas la naturaleza de lo social, cediendo a la ficción de un desarrollo en sí proporcionado al observador, y que razonaba en función de la grosera oposición de la *producción* y de la *representación*. Debemos ciertamente reconocer que el concepto de producción tiene en la obra de Marx una extensión considerable; los hombres, observa, no producen solamente los instrumentos necesarios a sus necesidades, y éstas satisfechas, no producen sólo nuevas necesidades; producen también sus relaciones sociales. El lenguaje, podemos considerarlo con todo derecho, forma parte también de la producción, puesto que Marx acepta que aparece con la necesidad del comercio entre los hombres, y que, en suma, imagina el desarrollo del mismo refiriéndolo al modelo de una comunicación de individuo a individuo o de grupo a grupo, que es un aspecto de la relación social. Sin embargo, el uso del concepto —por muy extendido que esté— no cesa de proporcionarle la garantía de una evolución natural de la humanidad. El hombre, es verdad, produce a la vez los instrumentos de su producción y su relación social, lo que da origen a su vez a una fuerza productiva, de tal manera que él es producido por lo mismo que produce; pero la idea de que la producción sea autoproducción no libera el mecanismo. El estado social se revela, en último análisis, como una combinación de términos cuya identidad, trátese de una necesidad, del instrumento, del signo lingüístico, del trabajo, de su agente individual o colectivo, no podría cuestionarse. En semejante perspectiva, el concepto de división del trabajo nos regresa él mismo a un hecho bruto, un hecho de evolución, ciertamente, a los ojos de Marx, pero que se inscribe en un campo ya preparado bajo mano, de manera tal que proporcione la ilusión de que los elementos están naturalmente determinados. Nada es más significativo a este respecto que el esfuerzo de Marx en *La ideología alemana* para remontarse a los orígenes de la división del trabajo, y su afirmación de que no era otra cosa, primitivamente, que la división del trabajo en el acto sexual. Aquí se devela sin equívoco el positivismo de Marx. La tesis supone lo que precisamente escapa a la explicación: un reparto de los sexos tal, que los participantes se identifican naturalmente como diferentes, y por lo mismo elevarían a la reflexión naturalmente esta diferencia y se representarían como hombre y mujer. Que no se trata de un simple descarrío en la interpretación, no podemos dudarlo al observar que, en el mismo fragmento de *La ideología alemana,* cuando Marx enumera las tres condiciones fundamentales de la historia de la humanidad, la procreación está representada como el acto de

producción de la familia, como la doble relación hombre-mujer y padres-hijos. Al igual que la cópula se supone que proporciona el modelo primitivo de la cooperación y de la división social, la procreación supuestamente proporciona el origen histórico de la humanidad. En los dos casos, lo que se encuentra negado es la articulación de la división —la de los sexos o la de las generaciones— con el "pensamiento" de la división, un "pensamiento" que no podría deducirse de ésta, puesto que ella está implicada en la definición de los términos. Lo que se encuentra negado es el orden de lo simbólico, la idea de un sistema de oposiciones en virtud del cual las figuras sociales son identificables y articulables las unas en relación con las otras, es la relación que sostiene la división de los agentes sociales con la representación; o digamos incluso que Marx rehúsa el reconocer que la división social es también originariamente la del proceso de socialización y del discurso que la nombra.

Hacer la crítica de Marx no conduce de ninguna manera a afirmar el primado de la representación y a recaer en la ilusión, que denunciaba, de una lógica independiente de las ideas; ni aparta de la tarea de descubrir los mecanismos que tienden a asegurar la representación de una esencia imaginaria de la comunidad. Buscamos por el contrario concebirlas, pero sin ceder a la ficción naturalista. Ahora bien, la tentativa supone que dejamos de confundir la división social con el reparto empírico de los hombres en la operación de la producción. No podemos determinarla, al igual que la división de sexos en un espacio objetivo en el cual ella preexistiría; no podemos referirla en términos positivos, en tanto que éstos surgen como tales en su propio movimiento. Es el espacio social que se instituye, debemos pensar, con la división, y no se instituye sino en la medida en que se aparece a sí mismo. Su diferencia a través de las relaciones de parentesco o las relaciones de clase, a través de la relación del Estado y de la sociedad civil, es indisociable del desarrollo de un discurso a distancia de lo supuestamente real, discurso enunciador del orden del mundo. Imposible pues el ocupar una posición que permitiría abarcar la totalidad de las relaciones sociales y el juego de sus articulaciones; e imposible, por lo demás, abarcar la totalidad del desarrollo histórico, fijar a la división social un origen y un fin, puesto que ocultaríamos entonces nuestra propia inscripción en el registro del discurso que está puesto en juego en la división y que esta ignorancia nos conduciría a tomar por real en sí nuestra representación.

Lo que nos parece en el presente que marca el límite del pensamiento de Marx, es que trata el proceso de la representación como si se engendrara en las aventuras de la cooperación y de la división, como si esta realidad se determinara al nivel natural del trabajo. Así, no podía sino exponerse a confundir el orden de lo ideológico con el de lo simbólico, a reducir a la proyección de conflictos "reales" en lo imaginario el discurso mitológico, religioso, político, jurídico, etc., y finalmente a hacer descender los símbolos de la ley y del poder al plano empírico, a convertirlos en "productos" sociales.

Lo imaginario y la "sociedad histórica"

Pero aún debemos llevar más lejos la crítica. Decir que la institución de lo social es simultáneamente la aparición a sí mismo de lo social se presta a confusiones. Pues estamos de nuevo tentados a imaginar el surgimiento del discurso sobre lo social desde el del espacio social, y reconstituir así una versión, sólo que más compleja, del sociologismo. Para decir la verdad, el equívoco comienza desde que hablamos del "discurso sobre lo social", como si fuera posible procurarlo como tal, incluir en él el discurso enunciador del orden del mundo y también el discurso enunciador del orden del cuerpo, como si la cuestión de la división social —incluso liberada del empirismo— comprendiera en ella la de la división del hombre y del mundo y también la de la división de sexos y de generaciones; como si fuera posible, especialmente, reducir a la cuestión del origen tal y como está inscrita en la sociedad a través del mito o de la religión, la de la proveniencia del hombre y también la del nacimiento. Es una cuestión metasociológica y metapsicológica que dirige en cada época el discurso de los hombres. La desconocemos al quererla encerrar en ciertos límites; pero todavía con mayor gravedad, cuando olvidamos como consecuencia que el discurso sobre lo social no coincide consigo mismo en el espacio social en el cual se desarrolla y en el cual, simultáneamente, se instituye; cuando nos olvidamos de que lo que él articula supone el hecho de su propia articulación, o si se prefiere, que el trabajo de la división y de la institución es "más viejo" que el de la división y la institución sociales. El extremo de Marx se muestra entonces con mayor profundidad en la tentativa de pensar lo social en las fronteras de lo social, la historia en las fronteras de la historia, el hombre a partir y en vista del hombre y de eludir así, no las relaciones del hombre con la "naturaleza" (pues no ha cesado de hablar para asegurarse de una determinación objetiva del hombre en una óptica naturalista), sino la relación del hombre, de lo social, de la historia, a lo que por principio está fuera de sus alcances, a partir de lo cual se efectúa su nacimiento y que permanece implicado en él.

Ahora bien, es al tomar conciencia de este límite cuando somos incitados a reformular las condiciones de un análisis de la ideología. Nosotros no podríamos, lo hemos dicho, circunscribir esta última en vista de lo real, cuyas características serían dadas al conocimiento positivo, sin perder la noción de la operación de la constitución de lo real e instalarnos en la posición ilusoria de sobrevolar el Ser. Por el contrario, podemos intentar comprender cómo el discurso dominante, en una época determinada, se arregla de manera a disimular el proceso de la división social, o lo que en el presente llamaríamos el proceso de engendramiento del espacio social —o aun lo *histórico,* para dar a entender que división social y temporalidad son dos aspectos de la misma institución—. Sin duda, es necesario admitir que semejante discurso, en tanto que está inscrito en la división, en su movimiento de descripción del espacio social, no puede ser sino opaco por sí mismo. Pero es una cosa totalmente diferente decir que lleva un saber cuyo principio le es ocultado

y que se ordena bajo la exigencia del disimulo de las huellas de la división social, es decir, bajo la exigencia de la figuración de un orden que le aseguraría la determinación natural de su articulación, y con ella, la articulación de las relaciones sociales *aquí* y *ahora*. En tanto que instituyente, el discurso se priva de conocer la institución; pero en tanto que está ocupado en conjurar la amenaza que hacen pesar sobre él los efectos en retorno de esta prueba, la manifestación de una separación entre el ser y el discurso, se hace activamente negador de la institución social; es el discurso del ocultamiento, en el cual las señales simbólicas son transformadas en determinaciones naturales en las cuales el enunciado de la ley social, el enunciado de la ley del mundo, el enunciado de la ley del cuerpo sirven para ocultar el lazo impensable de la ley y de la enunciación, la dependencia de la ley enfrente de quien la establece y la dependencia de la palabra enfrente de la ley.

Sin embargo, debemos inmediatamente tomar conciencia de las condiciones en las cuales es posible aprehender esta distinción. Ella supone en efecto que la institución del espacio social se haya vuelto sensible ante sí misma, de tal manera que el discurso instituyente no pueda borrar sus huellas bajo la operación de lo imaginario; o, en otros términos, supone que la división social y la historicidad hayan llegado a cuestionarla en tal forma que la obra de ocultamiento se mantenga sometida a sus efectos, que deje aparecer en sus fracasos, en la tentativa continua de corregirlos, a través de sus discordancias, lo que en el presente tenemos derecho a llamar lo *real*, para señalar que se trata de aquello mismo que denuncia la imposibilidad del encubrimiento. En ese sentido, la interrogación de la ideología nos confronta con la determinación de un tipo de sociedad en el cual se observa un régimen específico de lo imaginario.

Aunque Marx, como acabamos de observarlo, haya sido tentado por la posibilidad de convertir la división social en división empírica de las clases y cedido a la ilusión de un determinismo que dirigiría el encadenamiento de los modos de producción, es a él también a quien debemos la idea de esta modificación del régimen de lo imaginario. Lo que él entrevé, en efecto, al oponer el modo de producción capitalista a todos los modos de producción anteriores, es la singularidad de un modo de institución de lo social en el cual los efectos de la división y de la historicidad no pueden ser ya neutralizados bajo el signo de la representación. Buscando definir el despotismo asiático, al cual ya hicimos alusión, sacude en efecto su construcción, puesto que afirma que esta formación social tiende a reproducirse tal cual, independientemente de todos los acontecimientos, guerras, migraciones, cambios de dinastía; que la organización económica y social está como petrificada por el hecho de la separación absoluta de la comunidad imaginaria y de las comunidades rurales. Al hacerlo, nos conduce primeramente a volver a cuestionar las funciones respectivas de la producción y de la representación, dando a suponer que la primera está subordinada a la segunda. Aunque se obstine en presentar al despotismo como una formación imaginaria que viene a prenderse sobre la realidad de la división del trabajo, no puede evitar reconocerle si-

multáneamente una eficacia simbólica (de la cual da testimonio la misma denominación del modo de producción en términos no económicos); pero, sobre todo, esclarece sobre un caso extremo un rasgo distintivo de todas las formaciones precapitalistas. La afirmación de que su modo de producción —a pesar de todas las diferencias históricas— permanece esencialmente conservadora, que la división del trabajo y las relaciones sociales tienden siempre a cristalizarse en ella y que al resistir a los factores del cambio no es, de hecho, inteligible sino al reconocer la plena eficacia del dispositivo simbólico que, aprovechando la separación en dos lugares —el de la ley, del discurso social, del poder conductor y garante de este discurso y el de las relaciones sociales efectivas—, hace posible la inscripción del orden establecido entre los grupos y los agentes sociales en el orden del mundo y desactiva así los efectos de la división social. Dispositivo cuya naturaleza singular está en asegurar las condiciones de ocultamiento sin que pueda surgir la cuestión de una oposición entre lo imaginario y lo real. Lo real, en efecto, no se revela ahora determinable sino en tanto que está ya supuestamente determinado, en virtud de una palabra, que, mítica o religiosa, da testimonio de un saber cuyo movimiento efectivo del conocimiento, la invención técnica, la interpretación de lo *visible*, no pueden poner en juego el fundamento. El discurso es bastante instituyente, ordena la posibilidad de una articulación de lo social; pero él fija como "naturales" las oposiciones, y por lo mismo el estatuto del dominante y del dominado en las relaciones de parentesco y en las relaciones de clase, en razón misma del disimulo de la división social bajo la representación de una división masivamente afirmada, de otro mundo, de un invisible materializado. Operación de la cual no podemos aprehender el alcance si no comprendemos que en un sentido perfecciona una posibilidad escrita en la institución de lo social, en hacer aparecer que esta institución no es en sí misma un hecho social, que la cuestión del espacio social es de entrada cuestión de sus límites o de su "alteridad" (como la del cuerpo es cuestión de su origen y de su muerte), que el discurso no es sólo el producto de los hombres, sino que éstos han hablado en él. De seguro, transgredimos de nuevo las fronteras del marxismo, al rechazar la idea de que los mitos y religiones son simples ficciones humanas, pero para intentar imaginar en su estela un modelo en el cual el dispositivo simbólico es tal que la disimulación de la división social coincide con el poder efectivo de frenar sus efectos, y el disimulo de lo histórico con el poder efectivo de detener la vía del cambio o de contener su impulso.

Si nos arriesgamos a concebir la génesis de los diferentes tipos de formación social, deberíamos aportar amplias correcciones a estas proposiciones. Son tan considerables las diferencias entre las estructuras de una sociedad "salvaje", el despotismo asiático, la ciudad-Estado del mundo antiguo y el feudalismo europeo, que puede parecer arbitrario tratarlas como variantes de un solo modelo. En la perspectiva en que nos colocamos, estamos especialmente obligados a descuidar una articulación esencial: la del poder y la del discurso sobre lo social, articulación que es la única sin embargo que

puede volver legible el movimiento en el cual se disocia del polo de la ley el de la enunciación y donde se corre el riesgo de ver aparecer las contingencias del enunciado y su función de ocultamiento. Pero aunque deba reconocerse que allí donde el lugar del poder está "vacío" y donde las relaciones se ordenan en función de su neutralización —en algunas sociedades salvajes—, no hay ningún criterio que pueda señalar la distinción de lo imaginario y de lo real, mientras que allí donde el poder está referido a la acción de los hombres y desfasado en relación a la ley, la posibilidad de esta distinción se encuentra ya abierta, se revela que en todos los casos el origen del discurso sobre el orden del mundo, el orden social, es concebido desde un lugar-*otro*.

Ese modelo, Marx mismo no llega a pensarlo (cualquiera que sea su pretensión de hacer una teoría de la evolución de la humanidad) sino a partir de su análisis del modo de producción capitalista. Es descubrir en efecto que éste es esencialmente "revolucionario", es decir, que no está expuesto a accidentes, sino que es generador, él mismo, de acontecimientos que modifican sin cesar las relaciones establecidas, que se encuentra conducido a hacer una oposición general entre dos tipos de formación social.

Recordemos brevemente que a los ojos de Marx dos rasgos caracterizan a la sociedad moderna; por una parte, la unificación del campo social bajo el efecto de la generalización del intercambio y de la reducción de todos los trabajos concretos al trabajo abstracto, y por otra parte, la escisión del capital y del trabajo, la concentración de los medios de producción y la formación de una masa siempre creciente de agentes sociales reducidos a la sola disposición de su fuerza de trabajo. Ninguna duda de que esas dos características estén indisolublemente ligadas: la sociedad tiende a referirse a sí misma en todas sus partes o, en el lenguaje de los escritos de juventud, la "dependencia recíproca" de todos los agentes sociales tiende a realizarse en la medida en la cual se opera por primera vez una separación entre dos polos antagonistas cuya relación pone en juego la identidad del todo. El espacio social tiende así a aparecerse en sus propios límites —y no con referencia a un lugar ajeno desde el cual sería visible—, desde que todas las divisiones se subordinan a una división general, que los lazos por la sangre y por el territorio y con mayor generalidad los lazos de dependencia personal están disueltos, y que cada uno de los dos términos de la división, por la negación de su contrario, regresa a la unidad de lo social. Operaciones, ciertamente, que no son simétricas, pues si la masa de los trabajadores realiza la negación al dar forma al Productor colectivo —el cual no se reconoce sino en la abolición de la división—, el capital, por su parte, encarnación del poder social, no se realiza sino profundizando la división y dando forma a una clase destinada al fantasma de ser clase universal como clase *particular*. En ese proceso se inscribe el origen de la ideología, como tentativa de representación de lo universal desde el punto de vista particular de la clase dominante. La singularidad de esta tentativa es que se enraiza en la división social, de la cual, de alguna manera, está directamente surgida: no es, lo

hemos ya dicho, en los términos de la psicología colectiva como ella se puede interpretar; sino como señal de una lógica inscrita en la institución de lo social, desde que la división no encuentra más su expresión en la del mundo de la producción y del mundo de la representación, sino que se representa en el interior del propio mundo de la producción, es decir, se enmascara bajo la imagen de una racionalidad inmanente de lo real. En este sentido, la singularidad de la tentativa, consiste también en que acuerda con el movimiento que libera el capital de todos los límites que imponen las relaciones sociales limitadas y que invierten en él, como sistema socializado de explotación, un poder sin límites de objetivización y de racionalización de la producción. El proceso ideológico no es sólo diferente del proceso religioso, porque tiende a desarrollarse en los límites del espacio social, sino porque, al hacerlo, ha surgido vinculado con el conocimiento "científico", un conocimiento que pretende el autodesciframiento de lo real. Pero, por otra parte, se distingue en esto, de manera no menos radical, el hecho de que está sometido a los efectos del trastorno social incesante que engendra el capitalismo, en el cual las instituciones, las mentalidades, los comportamientos colectivos se modifican, los centros de poder se desplazan, las capas burguesas, que extraen su ingreso y su poder de fuentes diferentes, entran en oposición; el hecho pues que debe perfeccionar su obra de ocultamiento de la división, modificando sus propios enunciados o apelando al recurso simultáneo de una multiplicidad de representaciones que venga a calmar las brechas que obra el cambio en la "racionalidad de lo real". En esto se devela la relación singular que sostiene la ideología con la "sociedad histórica". Lo imaginario ya no se inscribe en el dispositivo simbólico que tiende a fijar la institución de lo social, en llevar el detalle de la organización social a un discurso que se encuentra escindido; es, en la medida misma en que surge la cuestión del nacimiento de lo social desde su propio lugar —el dominio de este origen, los medios de negarlo y de contenerlo evadiéndose— como adviene un nuevo tipo de discurso, ocupado en desarmar a la oposición y a las rupturas en el doble registro del espacio y del tiempo. En otros términos, la ideología es encadenamiento de las representaciones que tienen por función restablecer la dimensión de la sociedad "sin historia", en el propio seno de la sociedad histórica. Una vez más todavía, aprovechemos el lenguaje de Marx: la idea de la "conservación" ejerce una función estratégica en su interpretación; en todas las formaciones precapitalistas es el modo de producción lo que es conservador; en el capitalismo, es la ideología la que es conservadora y tiene a su cargo la función de descubrir la revolución que está presente en el modo de producción. No hay duda de que haya tenido la intuición de que lo imaginario en este último caso se segrega en la institución de lo social, en razón de la misma prueba que acaba de ser hecha de la descomposición de todo el sistema simbólico susceptible de dominar esta institución. Marx puede, como Feuerbach, continuar haciendo de la religión una expresión típica de la ideología; pero, al mostrar que la religión se ha transformado en relación social, entrevé lo que hay de específico en la ideología: el reconocimiento

tácito de la historicidad y de la división e incluso de la implicación de la representación en aquello que representa. Entrevé que el proceso de lo imaginario va a la par en las sociedades modernas con una experiencia sin precedente de lo "real" como tal. Es al apuntar a esta distinción llegada de lo real y de lo imaginario, cuando adquiere la posibilidad de referirla a unas formaciones sociales en el interior de las cuales sería ilegible. Pero ese poder se alimenta de la ilusión, que está en el corazón de la sociedad moderna, en la cual la institución de lo social puede dar razón de sí misma. Marx toma el principio de la ideología como modo específico de lo imaginario, pero no deja de suponer que se reduce a la disimulación de *alguna cosa*: la división de clase, la división del capital y del trabajo, la del Estado y la sociedad civil, la del presente histórico y sus tareas —sin llegar nunca a pensar que si ella asegura efectivamente la disimulación, está ordenada y sostenida por un principio de ocultamiento, que ha substituido a aquel que dirige el dispositivo simbólico de todas las formaciones precapitalistas—, la imposibilidad de un discurso sobre lo social que se engendra desde su propio lugar no siendo menos radical que un discurso que se engendra en un lugar aparte. Esta imposibilidad que, al pensar con mayor generalidad, es la que afronta cualquier discurso en las sociedades modernas, en el sentido de que están a la búsqueda de su propio fundamento, no podemos confundirla con la ideología. Igualmente tampoco decimos en el presente que el pensamiento de Marx se inscribe en la ideología, como tampoco lo diríamos de cualquier obra a la cual reconozcamos un poder de instauración en los tiempos modernos. Aún más, el discurso social y no sólo el que se inscribe en las obras del pensamiento, no puede ser tenido por ideológico, por el solo hecho de desarrollarse ante el ensayo de semejante imposibilidad. Igualmente, consideramos como una ficción la tesis que desacredita los principios del discurso democrático al reducirlo a los enunciados de la democracia burguesa, aunque en ésta observamos la tentativa imposible de fijar lo instituido en lo instituyente. Es bajo tales confusiones como se desarrolla actualmente la crítica de una fracción de la *intelligentzia,* que ve por todas partes los signos de la ideología, multiplica sus consideraciones contra el discurso político como tal, el discurso económico, jurídico o filosófico o pedagógico, sin ser capaz de medir lo que ha sido aquí y allá puesto en juego y que lo es todavía, cada vez que se da o es rehecho, desde el saber instituido hasta la tentativa de poner el pensamiento en contacto con el instituyente. Semejante tentativa, en razón misma de la incapacidad en que está de arribar, hace del discurso el lugar de un trabajo cuyo efecto es mantener abierto, a pesar de todas las tesis afirmadas, el interrogante que está en el principio. Y, en ese sentido —la paradoja es sólo aparente—, ese modo de discurso da testimonio también, en el movimiento mismo que lo condena a una ceguera, de lo que está fuera de las conquistas del actuar y del saber, de una referencia al enigma de la institución. Si tuviéramos por ideología el discurso que afronta la imposibilidad de su autoengendramiento, ello significaría que convertiríamos a esta imposibilidad en un hecho positivo, que creeríamos en la posibilidad de dominarla, que

nos instalaríamos de nuevo en un punto ficticio del sobrevuelo de cualquier discurso para "ver" la división de la cual surge, a pesar de que el discurso no puede probarse sino en sí mismo. Decimos, lo que es muy diferente, que la ideología se ordena en razón de un principio de ocultamiento que no depende de su trabajo; marca un repliegue del discurso social sobre sí mismo, a favor del cual se encuentran eludidos todos los signos que son susceptibles de desmantelar la certidumbre del ser de lo social —signos de la creatividad histórica, de lo que no tiene nombre, de lo que se evade a la acción de un poder, de lo que se separa a través de las aventuras dispersas de la socialización—, signos de lo que da una sociedad, o la humanidad como tal, extraña para ella misma.

Tal es el carácter del discurso ideológico, entrevisto ya por Marx, pero referido ilusoriamente a una realidad oculta (el estado de división del trabajo fijado por el de las fuerzas productivas); es un discurso segundo que sigue las líneas del discurso instituyente, el cual no se conoce, y, bajo su efecto, intenta simular un saber general sobre lo real como tal. Discurso pues que se desarrolla sobre el modo de la afirmación, de la determinación, de la generalización, de la reducción de las diferencias, de la exterioridad enfrente de su objeto —y en tanto que tal implicando siempre un punto de vista de poder—, que es portador de la garantía de un orden actual o virtual y tiende al anonimato para dar testimonio de una verdad impresa en las cosas. Ese discurso segundo no extrae nada de su propio fondo; y es lo que justifica la observación de Marx de que la ideología no tiene historia. Pero juzgaríamos equivocadamente, en consecuencia, que está vinculado a un conjunto determinado de enunciados. Observemos desde ahora que su dependencia enfrente del discurso instituyente tiene varios efectos. En primer lugar, tiende a apoderarse de los signos de lo nuevo para inscribirlos en su trabajo de disimulo de la historia; de tal manera que la representación de lo "moderno" —volveremos sobre esto— es altamente eficaz para enmascarar la diferencia temporal. En segundo lugar, tiende a realizar su proyecto de homogeneización del campo, tomando a cargo, para desarmarlas, las cuestiones que surgiesen en función de la diferenciación del espacio social y de los conflictos de clase y de grupo. Es así como la delimitación de una práctica de la política, de la cual no tenemos ningún derecho de decir que es, como tal, ideológica, suscita un discurso particular que elabora activamente la imagen de una esencia de la política (poco importa que eso sea para afirmar en él la racionalidad o la irracionalidad última). Operación que se repite a partir de la delimitación de una práctica jurídica, estética, pedagógica, y cuya eficacia se observa en que los mismos esquemas gobiernan en cada discurso, que cada uno apunta en dirección a los otros y constituye un eslabón del discurso general de lo social. Pero es así igualmente como unas capas diferentes acaban por hablar, cada una en función de las condiciones en las cuales está colocada y de sus aspiraciones particulares, un lenguaje al servicio de la "racionalidad" y de lo "real", de la disimulación de cualquier fractura del tiempo y del espacio, cuyo efecto es asegurar la complementariedad de las represen-

taciones de una época. En tercer lugar, la tentativa de llenar las lagunas del discurso general, siempre sometido a la prueba del imposible dominio de lo instituyente, impone el recurrir en forma sucesiva a esquemas de explicación disparatados, lógicamente no complementarios, cuando incluso, evidentemente, un modelo predomina. No es solamente que agentes sociales diferentes se repartan la tarea del discurso ideológico; éste está destinado a desplazar sus referencias para alimentar su justificación —referencia por ejemplo del pasado y del porvenir, de la ética y de la racionalidad técnica, del individuo y de la comunidad—. Está condenado, en este sentido, a hacer fuego de todo el bosque, a acomodarse a versiones heteróclitas para conservar la eficacia de su respuesta general.

Sin embargo, estas observaciones no son suficientes. Incluso así corregida, la proposición de que la ideología no tiene historia corre el riesgo de inducir al error, pues ella enmascara la contradicción con la cual ésta choca y que ordena sus transformaciones. Y corre el riesgo de quitarnos la lógica de lo imaginario social en la sociedad histórica. El motor de los cambios ideológicos no podemos encontrarlo sólo en una historia "real", como lo pensaba Marx; es el fracaso del proceso de disimulo de la institución de lo social lo que determina, por una parte, la necesidad de su reorganización. Es porque la ideología no puede realizarse sin descubrirse, es decir, sin exponerse como un discurso, sin dejar de aparecer separada de éste enfrente de lo que habla, que ella implica un devenir en el cual se reflexiona la imposibilidad de borrar sus huellas.

La ideología burguesa que los marxistas se obstinan en confundir con la *ideología como tal —prisioneros como están de un esquema empirista* que la refiere a un estado determinado de la división de clases— no constituye sino un momento. Y es al escrutar las señales de su fracaso que se esclarece la génesis de la ideología totalitaria. Como están también por descubrirse los límites de ésta, podemos adquirir alguna idea de los mecanismos que dirigen lo imaginario social en las sociedades occidentales contemporáneas, algo cuya eficacia supone a la vez la explotación y la neutralización de la tentativa totalitaria.

La ideología llamada "burguesa"

Todo lo que hemos dicho de las propiedades generales de la ideología se aplica a la ideología burguesa. Observamos, en su apogeo, en el siglo XIX, un discurso social en exterioridad sobre lo social, un discurso dirigido por la ilusión de una lectura de lo real desde lo real, y que tiende a darse como un discurso anónimo, en el cual el universo habla de sí mismo. Ese discurso, cualquiera que sea el apoyo que encuentre, en ciertas épocas y por ciertas capas de la clase dominante, en la religión, está sometido al ideal del conocimiento positivo y vive de recusar expresa o implícitamente la referencia a un lugar ajeno donde se recogería el saber del orden social y del orden del mundo. Pero lo que no se nos debe escapar, es la singularidad del dispositivo

gracias al cual el curso ideológico intenta cumplir su función. Éste se ordena, en efecto, a la sombra de una ruptura entre las *ideas* y lo supuestamente *real*. La exterioridad del lugar ajeno, ligado al saber religioso o mítico, está borrada, pero el discurso no se refiere a él mismo sino por el sesgo de la trascendencia de las ideas. Que se trate de la Humanidad, del Progreso, de la Naturaleza, de la Vida —o de los principios clave de la democracia burguesa inscritos en el frontón de la República— o de la Ciencia y del Arte —pero igualmente de la Propiedad, de la Familia, del Orden, de la Sociedad, de la Patria—, que se trate de la versión conservadora o progresista del discurso burgués o de la versión socialista o anarquista del discurso antiburgués, el texto de la ideología se escribe en mayúsculas. Lleva la señales constantes de una verdad que consolida el origen de los hechos, los encierra en una representación y dirige la argumentación. Bajo el efecto de la trascendencia de la idea, se encuentra afirmada o presumida la determinación de un orden de las apariencias; o, de una manera general, la posibilidad está ofrecida de una objetivización de lo social, cualquiera que sea el punto de vista adoptado.

Pero no podríamos insistir demasiado sobre el doble carácter de la idea que es representación y norma; sobre el doble carácter de la argumentación que da testimonio de una verdad inscrita en lo real y unas condiciones de un actuar conforme a la naturaleza de las cosas. Además, una articulación esencial del discurso ideológico se señala en la función expresamente reconocida de la regla. Todavía de nuevo, es del conservadurismo al anarquismo que se conserva el mismo modelo: un cuerpo de prescripciones es erigido y su aplicación es condición del saber o del actuar. Y es desde el discurso político o económico hasta el discurso pedagógico, en donde se verifica el poder de la regla que, por todas partes y de cualquier manera que sea interpretada, proporciona la seguridad de lo real y de lo inteligible. El discurso sobre lo social, en ese sentido, no puede sostener su posición de exterioridad enfrente de su objeto sino dando forma al garante de la regla que da testimonio, con su existencia, de la encarnación de la idea en la referencia social. La posición del garante es en sí misma explícita. Se inscribe en la representación; es toda una imaginería la que se desarrolla, donde aparecen los rasgos del burgués, del patrón, del ministro, del padre de familia, del pedagogo, del militante, etc. Sin duda en un extremo del discurso ideológico, la autoridad tiende a ser recubierta bajo el poder de la idea, pero es verdad, entonces, que ese poder se vuelve exorbitante, que la ciencia es reivindicada bajo su signo con un vigor decuplicado, y que son a veces envueltos en ella las determinaciones particulares de los agentes sociales, la forma del hombre como hombre universal que llega a sostener eficazmente, en el socialismo y el anarquismo, la verdad de la regla.

Ahora bien, señalémoslo, la representación de la idea, la del encadenamiento inteligible de los hechos, la de la regla, la del *amo* que posee el principio de la acción y del saber, supone un tipo singular de discurso, consagrado a exhibirse como tal. El discurso sobre lo social se afirma como discurso; está significativamente modelado sobre la pedagogía. Y esta caracte-

rística esclarece la distancia que, ella también, esté representada entre quien hable, cualquiera que sea el lugar donde se coloque, y el *otro.* No queremos decir que el discurso emane de un agente o de una serie de agentes que no serían sino representantes de la clase dominante. En tanto que se da como un discurso sobre lo social, extrayéndose de lo social, el discurso ideológico se desarrolla bajo el signo de lo impersonal, transporta un saber que se supone que surge del orden de las cosas. Pero le es esencial volver visible la distinción, en todos los niveles, del sujeto que se erige por su articulación con la regla, que se enuncia a sí mismo al enunciarla, y del *otro,* que no tiene dignidad de sujeto, por no tener acceso a la regla. La representación de la regla va a la par con la de la naturaleza; y esta oposición saca partido de una serie de términos manifiestos; por ejemplo, "el obrero" es representado enfrente del burgués, el inculto enfrente del hombre cultivado, el salvaje enfrente del civilizado, el loco enfrente del hombre normal, el niño enfrente del adulto; es, a través de todas las substituciones, un ser natural cuya imagen sostiene la afirmación de la sociedad como la de un mundo por encima de la naturaleza. Tal es el artificio por el cual la división social es disimulada: la posición de señales que permiten fijar la diferencia de lo social y de lo subsocial, del orden y del desorden, del "mundo" y de los bajos fondos (diferencia que no tiene estatuto en el "precapitalismo", pues es desde otro lugar, desde un orden que lo excede, que es concebido lo social) de tal manera que se encuentra identificado y dominado lo que la realidad evade del discurso. Así, éste puede recubrir la cuestión de su origen, o lo que es lo mismo, la de la institución de lo social, disponiendo las fronteras de lo que es extraño a cualquier origen, más adentro de la institución, haciendo la parte de una vegetación turbada por hechos irracionales, de los cuales es preciso detener el crecimiento. Ciertamente, es necesario de nuevo decirlo, esta representación es rechazada en el discurso antiburgués, pero éste comparte e incluso profundiza el alcance pedagógico; tiende a encerrarse en un contradiscurso, que fija la imagen de la irracionalidad del presente y reduce *lo otro* a la figura maléfica del dominante —no menos obsesionado, como está, por la ficción de una transparencia de derecho de la sociedad para sí misma.

Lo que hace la fuerza de la ideología en el modelo que esbozamos a grandes rasgos, es, ya lo habíamos sugerido, al evocar los análisis de Marx, aquel cuyos discursos, de los cuales señalamos la homología, permanecen desunidos. La ideología, repitámoslo, sigue las líneas de la institución de lo social; si proporciona una "respuesta" general, ésta no se recoge en un solo lugar. Se multiplica, en función de una diferenciación a la cual Marx vanamente ha imputado el principio de la división del trabajo —mientras que esta última no podría ser considerada en sí como motor de cambio— y que podría más bien referirse a la separación del poder político y de la ley y, detrás de ellas, al movimiento de segregación de las instituciones y de los discursos sociales que las dan por sobreentendidas. Es así sobre el acontecimiento que constituye la delimitación del Estado, la de la empresa, la de la escuela, la del asilo, la de las instituciones modernas en general, sobre la huella de

espacios determinados en los cuales se ordenan relaciones mensurables entre agentes definidos, como se proyecta un discurso ideológico. Es a partir de una articulación históricamente dada que le da forma, aquí y allá, a una necesidad de esencia. Sin duda, cada tentativa no es posible sino porque ella toma prestado de todas las otras. Hay un constante intercambio entre los procedimientos de legitimación y de disimulación actualizados aquí y allá. Pero resta decir que el "saber" no se concentra en un solo polo y que, en ese sentido, una separación es siempre y en todas partes preservada entre el poder y el discurso. La tarea de homogeneización y de unificación de lo social queda implícita. Y por esta misma razón, siempre está abierta la posibilidad de un desplazamiento e incluso de un cambio de los enunciados o, si se prefiere, de versiones contradictorias que aseguran, a pesar del conflicto, una identidad de referencia para los agentes sociales.

Sin embargo, las condiciones que dan la seguridad a la ideología burguesa de su eficacia, contienen también la posibilidad de su fracaso. Seguramente, para dar cuenta de su descomposición, sería necesario salir de sus límites, interrogar a la historia, pero nosotros no nos proponemos sino poner en evidencia las contradicciones internas de la ideología, que la obligan a modificarse para continuar ejerciendo su función en la sociedad histórica.

La descomposición, si creyéramos en un argumento marxista esparcido comúnmente, resultaría de la contradicción fundamental del discurso ideológico y de la práctica *real*, que se volvería cada vez más sensible a los ojos de los dominados. La tesis es demasiado conocida para tener necesidad de ser resumida, y se sabe que ha encontrado un punto de apoyo privilegiado en la crítica leninista de la "democracia formal", de la cual las masas descubrirían poco a poco la mistificación, con el ensayo de la opresión. Aunque debemos reconocerle cierta verdad, estamos en derecho de preguntarnos cómo llega a aparecer la realidad, si es suficiente referirse a la experiencia vivida por una clase para concebir la formación de un discurso social que minaría poco a poco el dominio de la ideología. Cuestión tanto más urgente, si consideramos que en las sociedades en las cuales la democracia formal se ha derrumbado, ésta cede su lugar, como debemos aceptarlo, no a una democracia *real*, sino al totalitarismo.

Más fecunda nos parece la interpretación marxista cuando pone el acento sobre las contradicciones internas del discurso ideológico. La necesidad en que se encuentra de enunciar proposiciones de valor universal y a la vez de proporcionar una representación del orden establecido que justifique la dominación de clase, tendría por efecto destruir su aparente racionalidad, le impediría llevar a término su afirmación, de manera que suscitaría la crítica en su propio ejercicio sobre cada uno de sus registros, tendría un contradiscurso. Marx, recordemos, sugière en *El 18 Brumario* que el discurso burgués obedece, a su manera, a la división del trabajo. La *intelligentzia* se especializa en el culto de verdades abstractas, sostiene la ficción de una esencia de la humanidad que no tolera la imagen de intereses particulares, habla la lengua de la poesía, mientras que los representantes políticos de la burguesía

hablan en prosa. A creer esto, desde que el orden está amenazado, estos últimos son los únicos que ocupan la escena. Aunque él ve en ellos los portavoces realistas de la clase dominante, no es exceder los límites de su análisis inscribir su discurso en la ideología. Al tomar medidas que expresan sin ningún equívoco la defensa de los intereses de clase, emplean todavía un lenguaje que pretende dar razón de los hechos, enunciar la ley de lo real y la realidad de la ley. El concepto de propiedad, o el del Estado o el del trabajo, o el de la familia, no es menos ideológico que el de la *intelligentzia* humanista. Y por lo demás, si tal o cual concepto de la *intelligentzia* —como el de la igualdad— se encuentra relegado en cierta coyuntura, porque suscita el riesgo de ser conquistado por las reivindicaciones revolucionarias, la prosa no podría romper del todo con la poesía; es siempre el discurso de la libertad el que viene a apuntalar el discurso sobre la propiedad, como es siempre el discurso sobre la justicia el que apuntala el del orden. De la misma manera podríamos, sin vincularnos a los conflictos que desgarran los agentes del discurso ideológico, tratar a éste en su generalidad para analizar sus oposiciones y demostrar que no hay una sola idea que pueda ser formulada, un solo argumento desarrollado a su servicio, cuya afirmación no exija una idea, un argumento que lo contradiga. El discurso recubre representaciones que no pueden unirse, vive de una "mezcla horrible" de la imagen de un individuo incondicionado vinculado a una sociedad incondicionada, de la alianza de un pensamiento artificioso y mecanicista y de un pensamiento substancialista y organicista; y como a él le es esencial explicitarse como discurso de lo social, como no deja de nombrar a las cosas, él crea sin saberlo, por el efecto de sus discordancias internas, la separación de lo social y del discurso.

Pero precisamente, si queremos tomar toda la medida de la contradicción, sin olvidar que ésta se enraiza en el proyecto imposible de un discurso que pretende representar la transparencia de lo social, y ser, en tanto que discurso social, discurso sobre lo social, lo que es necesario escrutar es esta propiedad singular de la ideología burguesa de realizarse por procedimientos tales que hacen que la enunciación sea casi sensible para ella misma, el enunciado casi consolidado, la figura de un enunciador casi visible, mientras que, simultáneamente, todo está supuestamente borrado en la casi aparición de lo social en sí. Pues en ella misma, la contradicción interna no arruina el discurso; como lo hemos señalado, ella tiene también su fuerza, prepara una articulación entre términos opuestos, asegura la posibilidad de decir todo, o, para usar el vocabulario contemporáneo, de "recuperar" todo, hasta lo más subversivo. Por el contrario, la ideología está minada por su exigencia de producir ideas, las cuales se exhiben y se presentan como trascendentes en relación con la realidad, desde el momento mismo en el cual ellas son las que la determinan, o no parecen sino expresarla. Nada más interesante que esta operación: la idea de la propiedad, o de la familia, se relaja ante el hecho de la propiedad o de la familia. No es que la idea esté muerta; no hay una institución que no se ordene en una actividad del lenguaje. Pero tenemos enfrente un lenguaje a la segunda potencia, que establece distancia en relación al primero

e intenta conjurar el riesgo que está en él, por el hecho de que en éste, la palabra circula, diferencia y al mismo tiempo se refiere a unos u otros agentes, y no se calla sino en virtud de un movimiento en el cual se encuentran puestas en juego la posibilidad y los límites del intercambio —una aventura cuyas condiciones y efectos evaden la institución—. La idea de la familia encierra el hecho de la institución e implica la creencia de que, desde su centro, sus condiciones de posibilidad y sus límites son concebibles. Ahora bien, bajo el efecto de la representación, surgió la cuestión de la familia. No surgió del simple hecho de que existe una red de parentesco determinada; ésta supone, como lo observa correctamente Lévi-Strauss, palabra, conocimiento, a veces una reflexión muy elaborada sobre sus principios de organización, pero no una *vista* sobre la institución que la circunscribe como tal, en el interior del campo social, a distancia de las otras. La diferenciación de las funciones, de los papeles, la jerarquía de los derechos, no suponen de ninguna manera que haya una *vista* sobre el padre, la madre, el niño, o como lo sugeríamos, una duplicación de la representación, gracias a la cual surge una esencia; o lo que viene a ser lo mismo, en la ocurrencia, una imaginaria relación social.

Sería sin duda un lugar común decir que la idea de la familia se forma en el ensayo de la contingencia, que se ha vuelto casi sensible, de la institución; sin embargo, es ya menos banal señalar que esta contingencia no está abolida, sino desplazada bajo el efecto de la idea, que ésta, que tiene por función la de recubrir, está aquí inmediatamente marcada; y que, finalmente, lo que se encuentra en continuo sacudimiento es un movimiento sin límites precisos de un encadenamiento de ideas, para borrar el efecto de la contingencia del enunciado. Trabajo de la argumentación, de la justificación del cual hemos ya observado que es en sí mismo representado en la ideología, que ofrece la imagen de una racionalidad extraída de lo real (poco importa, es necesario precisarlo, si se ejerce para concluir en la irracionalidad de la naturaleza humana); trabajo que no conoce otro objetivo que su repentina abolición en el retorno al enunciado bruto de la idea, es decir, a la afirmación de que la institución es sagrada: la familia, la célula social, el fundamento de la sociedad. La idea se perfecciona entonces como pura trascendencia; y sabemos que este perfeccionamiento responde a una virtualidad del discurso ideológico, en todas partes en las cuales se ejerce. Éste tiende a retirarse hacia un punto de certidumbre, en el cual se anula la necesidad de hablar. Es hechizado por la tautología. El vocablo "familia", el vocablo "propiedad", y el vocablo "sociedad", pero también el vocablo "libertad", el vocablo 'igualdad", el vocablo "progreso" o el vocablo "ciencia" resumen un saber que no requiere justificación. Pero el punto de certidumbre es insostenible; la trascendencia de la idea, vana. Pues lo que se busca, pero no puede ser alcanzado, es un más allá de lo social, es una certidumbre de lo social como tal, es un punto de referencia en cuya pérdida está precisamente el origen de la ideología. Referencia pues que no se acomoda al enunciado de ideas, en función del cual no podría desarrollarse un discurso sobre lo social, apuntado como un espacio determinado. La idea pues no podría replegarse sobre

sí misma sin que reaparezca la exigencia de producir su fundamento tomando las señales que la atestiguan del supuesto real. Y esta operación implica, anotémoslo, el reconocimiento de la diferencia de lo que es y de lo que se dice; en este sentido pues, el discurso se sabe como discurso y se complace en representarse como tal. Pues, al hacerlo, sostiene la ficción de un dominio de su origen y de su propio espacio. Es, paradójicamente, la ostentación del verbo lo que permite disimular el enigma de su nacimiento, o lo que hemos llamado la cuestión de la división social. Pero no menos llamativa es la consecuencia de ese fenómeno: si a la ostentación responde la fascinación, también es verdad que el discurso que expone se encuentra bajo la amenaza de ser percibido como discurso de hecho.

Ahora bien, observamos una contradicción análoga en el estatuto conferido a la regla, de la cual se supone que está apoyada por la autoridad. El universo social, es necesario recordarlo, es un universo de reglas; y no hay reglas que no impliquen, en ausencia incluso de aparatos de coerción destinados a hacerlas respetar, un saber de lo prohibido o de lo prescrito. Pero en la ideología, la representación de la regla se escinde de la operación efectiva de la regla. Seguramente, esta escisión se acompaña con profundas modificaciones en las relaciones que sostienen efectivamente los agentes sociales. Pero dejemos de lado ese difícil problema para no considerar sino el fenómeno de la representación. Posiblemente se pueda observar mejor, como ya lo hemos sugerido, en el cuadro de la pedagogía y muy especialmente en el del aprendizaje del lenguaje. Tal es, en efecto, la ficción dominante, que éste puede ser dominado al ser conducido a los principios de su construcción, definidos por la gramática. La regla es así extraída de una experiencia del lenguaje, circunscrita, vuelta plenamente visible y bajo el supuesto de que puede ordenar las condiciones de posibilidad de esta experiencia. Lo que hace el enigma de la lengua, ya sea que esté en el interior y en el exterior del sujeto parlante, que haya una articulación de él con los otros que señala su advenimiento en sí, y del cual no dispone, he aquí lo que está recubierto por la figura de una "alteridad" de la lengua, en la cual ésta se engendraría. Sabemos que en su primer estadio la ficción es llevada a su colmo, cuando la enseñanza jesuita impone la prohibición del uso de la lengua maternal en la escuela, y fija e impone un latín artificial para montar un dispositivo susceptible de persuadir de que el hablar se engendra desde la regla. Aun cuando esta ficción no pueda resistir las exigencias de la socialización del niño en la sociedad histórica, esclarece la lógica entera de una representación de la pedagogía que pretenderá dominar la diferencia indomable de la institución de conocimientos y del saber de la institución. Ahora bien, de nuevo descubrimos la ambigüedad de la representación, desde la ocasión en que la regla es enunciada. Pues su propia exhibición mina el poder que se arroga de introducirse a la práctica. Ese poder exorbitante, es en efecto necesario que sea mostrado y simultáneamente que no deba nada al movimiento que lo hace aparecer. Para ser fiel a su imagen, la regla debe substraerse de toda cuestión que tratara sobre su origen; así, es ella excesiva en

relación a las operaciones que dirige. Su virtud está en conferir al sujeto un derecho a hablar, a saber, a retener el dominio de su actuación; mientras que en su defecto, no sólo está privado de medios de expresión o de conocimiento, sino literalmente destituido, es decir arrojado afuera del circuito de la institución. Pero para ser fiel a su imagen la regla debe también probarse en su validez en el uso, está constantemente sometida a la demostración de su eficacia, y así, contradictoriamente figurada como convención. Sólo la autoridad del maestro permite recubrir su contradicción, pero él mismo es objeto de representación; imaginado como detentador del saber de la regla, permite ver sobre él mismo la contradicción. Por una parte, encarnando una autoridad que no tiene que dar razón de sí misma, o como se dice, de derecho divino y, por la otra, prodigando las señales de su competencia.

Ahora bien, la configuración que vuelve particularmente sensible a la enseñanza podremos observarla en todos los sectores del campo social. No es solamente la representación de la enseñanza, son las de la literatura, la pintura o la filosofía las que implican el mismo juego de contradicciones. Repitamos, de paso, para que no se preste al equívoco tan divulgado en nuestros días (el cual se inscribe en una nueva figura de la ideología): la historicidad de la enseñanza, de la filosofía, de la literatura, de la pintura, no podríamos tomarla desde una *vista* que nos librara de las cuestiones puestas en juego en su institución; no hablamos de la representación que se aplica cada vez sobre ésta para intentar anular sus efectos y simular un dominio del proceso de socialización, a favor de la instancia de la regla y de la instancia del maestro. Pero no dudamos, por ello, de extender este análisis; no es sino hasta el cuadro de la empresa de producción donde es necesario observar la disociación de la institución y de la representación, del discurso social implicado en la práctica y del discurso sobre lo social que pretende fijar los principios al exhibir la figura del dirigente, detentador, por una parte, de una autoridad de derecho divino y, por la otra, de la competencia, y al exhibir la figura de las reglas, de un cuerpo de prescripción en el cual se enuncian un saber sin condiciones de la organización industrial, y las condiciones triviales de la productividad del trabajo humano.

El discurso ideológico que examinamos no tiene seguro: lo que lo vuelve vulnerable, es su tentativa de volver visible el lugar desde el cual sería concebible —a la vez pensable y engendrable— la referencia social, es la impotencia que tiene de fijarla sin dejar de representar su contingencia, sin condenarse a resbalar de una posición a otra, sin volver por ello sensible la inestabilidad de un orden que está hecho para elevarse a la dignidad de esencia. Al observarlo, posiblemente estaremos en mejor postura de comprender por qué ese discurso, en su proyecto de extraerse de lo social y de afirmarse como discurso, no puede quedar esparcido y por qué su tarea de generalización implícita del saber y de homogeneización implícita de la experiencia corre el riesgo de deshacerse enfrente del insoportable examen de una ruina de la certidumbre, de una vacilación de las figuras del discurso y, en consecuencia, de una fragmentación del sujeto. Reivindicando su poder de discurso, no coincide

jamás con el discurso del poder; manifiesta en sí mismo la posición de poder; sin embargo éste, ya sea poder del gobierno actual o virtual o uno de sus innumerables substitutos, lo representa, lo expone a la vista del otro, pero sin ordenarse, sin unificarse bajo el principio que condensaría en la misma afirmación, y que se referiría al mismo garante, la multiplicidad de unos enunciados. Acabamos de observar que el discurso ideológico no tiene seguro, por lo que se encuentra arreglado de tal manera que está marcado por la ausencia de un garante del origen. La respuesta a la cuestión del origen ordena su desarrollo, pero ella saca partido, se desplaza en sus límites, y es a ese precio como el poder opera en la eficacia de la referencia social.

El totalitarismo y la crisis de la ideología burguesa

Es el fenómeno del totalitarismo lo que nos permite descifrar los rasgos específicos de la ideología burguesa. Pues en él se refleja su contradicción. Aunque pueda parecer, a algunos, escandaloso tratarlos como variantes de un mismo modelo, el fascismo y el nazismo, por una parte, y lo que, por otra parte, lleva el nombre de comunismo y no constituye en los hechos sino el discurso de una sociedad burocrática, hablamos de totalitarismo sin tomar en consideración las diferencias de los regímenes en otras instancias altamente significativas, porque nuestra única preocupación es la de esclarecer un aspecto general de la génesis de la ideología.

En el totalitarismo busca perfeccionarse el proceso de ocultamiento de la institución de lo social. En el nazismo no se trata esencialmente de la resurrección de un sistema de valores recusado por la sociedad burguesa y que proviene del precapitalismo, aunque evidentemente hay una tentativa de renovar con la representación de un orden comunitario, fundado en referencia a la tierra, los lazos de sangre y la dependencia personal —y aunque esta representación no haya dejado de sobrevivir en los márgenes de la ideología burguesa en todas las formas del conservadurismo—; con el comunismo, no se trata esencialmente de un esfuerzo para inscribir en lo real los valores universalistas de la sociedad burguesa, destruyendo la figura del interés particular en todos los registros de la actividad social, aunque con toda evidencia ese proyecto forme parte efectivamente de su empresa y se enraice en la historia de las luchas revolucionarias del proletariado en el interior del mundo capitalista. La formación del totalitarismo no es ininteligible sino al reconocer la "respuesta" aportada al problema de la división del discurso ideológico y del proceso de socialización de la sociedad, o lo que llamaríamos voluntariamente la historicidad de lo social. La ficción nace de un discurso social que formaría, implicado como está en la práctica, un saber general —el saber siempre sostenido por la ideología burguesa en una dimensión de exterioridad— y eliminaría por todas partes en las cuales se ejerce los signos de su unidad y por lo mismo de la homogeneidad del campo objetivo. Así se borran los límites de los sectores antes expresamente reconocidos, económico, político,

jurídico, pedagógico, estético e incluso científico. La afirmación de la identidad de lo real en su aparición busca regresar sobre sí misma desde cualquier enunciado particular; ella alimenta la pasión de la tautología y, simultáneamente, es la búsqueda de una totalización en lo explícito que se substituye al trabajo de ocultamiento del discurso burgués, cuya propiedad singular era dejar la generalización en estado latente. Mientras que este último, observábamos, tiende a volver sensible la esencia de su discurso y, en tanto que tal, queda desfasado en relación al poder, mientras que el discurso totalitario se desarrolla con la convicción de estar impreso en la realidad y de encarnar la virtualidad de un dominio continuo y general de sus articulaciones. Por ello es de extremo a extremo discurso político, pero rechazando al hecho particular de lo político, intentando consumar la disolución de lo político en el elemento de la generalidad pura de lo social.

Lo que rechaza, con mayor precisión, son todas las oposiciones que la ideología burguesa tomaba en cuenta en una representación hecha a la vez para desmontar sus efectos y que hacía pesar una amenaza sobre los fundamentos de cada término exponiéndolo a la exigencia de dar razón de sí mismo. Antes que cualquier otra cosa, el discurso totalitario borra la oposición del Estado y de la sociedad civil; se inclina a convertir en manifiesta la presencia del Estado en toda la extensión del espacio social, es decir, a conducir a través de una serie de representantes el principio de poder que informa la diversidad de las actividades y las contiene en el modelo de una alianza común. Pero esta operación, de la cual no podemos perder de vista que él la realiza, no en los límites de un comentario que aprovecharía su distancia en relación con lo real para nombrarlo en su verdad, sino que difundiéndose en los circuitos de la socialización, elaborando sistemas de señales, cuya función *representativa* no es ya más observable, tomando a los actores para inscribirlos en esos sistemas, de tal manera que el discurso habla (casi) a través de ellos y suprime (casi) el espacio, ciertamente indeterminado, pero siempre preservado en la ideología burguesa, entre la enunciación y lo enunciado. El partido de masa es el órgano por excelencia del totalitarismo, gracias al cual se manifiesta la consubstancialidad del Estado y de la sociedad civil; encarna en todas partes el principio de poder; propaga la norma general que proporciona la seguridad de una especie de reflexión de la sociedad sobre sí misma, y simultáneamente con su polarización hacia un objetivo, la liberan de la sorda amenaza de la inercia de lo institutido, volviendo posible su identidad bajo el imperio del activismo. Pero no podemos distinguir la práctica y la estructura del Partido, del discurso donde se pronunció (si no para mostrar a todos los niveles las contradicciones en las cuales se ejercita y que disimula). Ese representante —como, por lo demás, todos aquellos que ejercen sobre un registro más particular la misma función, sindicatos, asociaciones de jóvenes, de mujeres, de intelectuales, etc.— se ordena exactamente en la práctica en función de la exigencia de la representación; aparece en las relaciones que se establecen en su seno la unidad de la cual se hace garante enfrente de la sociedad; es en sí mismo un sistema de señales que permite informar una

jerarquía, producir una ruptura entre el aparato y la base, los dirigentes y los ejecutantes, separar los sectores de actividad, en la simulación de una transparencia en sí de la institución, de una reciprocidad de decisiones, de una homogeneidad del cuerpo político.

El discurso ideológico, en ese sentido, tiende a convertirse en discurso del Partido —el discurso del Partido no es sino una segregación de éste, aunque le sea absolutamente necesario y marque a la empresa un límite sobre el cual regresaremos—. Nada que esclarezca mejor este fenómeno como la formación de un nuevo tipo de agente social, el militante, figura sobre la cual se observa la inscripción del sujeto en el discurso que él debe supuestamente hablar. El militante no está en el partido, como en un medio determinado con las fronteras visibles; él es en sí mismo un representante; extrae de su fuente la posibilidad de franquearse de los conflictos a los cuales lo expone su participación en instituciones diferentes dirigidas por imperativos de socialización específicos, la posibilidad de encarnar en su persona la generalidad de lo social. En tanto que conductor de la representación, el militante realiza su función reflejando constantemente lo que se ordena independientemente de él en el supuesto sistema de lo social. A la vez, se erige como detentador del poder y del saber; controla al obrero, al campesino, al ingeniero, al pedagogo, al escritor, enuncia la norma, concentra las virtudes del *activismo* y encuentra impresos en él el vocabulario y la sintaxis de su discurso de tal manera que se constituye él mismo en la operación de la ideología.

Ante la exigencia de recoger en sí, más allá de toda división, el discurso social, de soldar las imágenes esparcidas del hombre en la sociedad burguesa, de apoderarse de una llave que abre todas las puertas del edificio social y hace circular la mirada sobre todas las formas de la actividad económica, política, estética, de entrar en posesión de un saber general, de vincular todas esas experiencias hacia un mismo polo de verdad, se agrega la de borrarse enfrente del anonimato de la idea, de la argumentación, de la regla, de la autoridad suprema que están como soldados el uno con el otro. Ahora bien, el tipo de militante no hace sino llevar a su expresión perfecta la tentativa de borrar la diferencia del individuo y de la sociedad, la de lo particular y la de lo general, la de lo privado y la de lo público. La imagen *princeps* es la del hombre sin determinación, que encuentra su definición como hombre fascista o como hombre comunista: un puro agente social, cuya pertenencia a una clase no proporciona sino una modalidad accidental de su inserción en la sociedad total, donde se ve incluso expresamente recusado, en el puro rechazo de una escisión interna de esta sociedad. Nadie duda de que el totalitarismo "comunista" tenga éxito, a este respecto, en explotar con la mayor eficacia los mecanismos de la ideología; pues no es suficiente rechazar la determinación de clase, llega hasta a dar forma a las relaciones sociales en las cuales se vuelven cada vez menos comprensibles los rasgos de la clase dominante, hasta disolverse en la imagen de una jerarquía puramente funcional, en la cual cada miembro estaría cada vez más próximamente vinculado al punto central de la socialización, las líneas de separación entre domi-

nante y dominado. Pero que se trate del fascismo o del comunismo, vemos en la obra una lógica de la identificación, cuyo impulso es la anulación de conflictos que se engendran en función de las oposiciones propias de la sociedad burguesa. Mientras que en ésta, el poder de la representación se mantiene en un desplazamiento continuo de la "solución", de una referencia a la contradicción, en favor de un desfase de las instancias del discurso, en el totalitarismo encontramos una afirmación brutal de la identidad de la representación y de lo real, condensación de los términos de la contradicción en figuras que se reflejan las unas con las otras. Mientras que en la primera el discurso se ordena en función de compromisos constantes entre los principios antagonistas, el segundo busca su eficacia en una respuesta general que excluiría las huellas de la cuestión. Pero el éxito de éste sería ininteligible si no fuera capaz de volver manifiestas en el detalle de la vida social las señales de la totalidad. El mecanismo de identificación juega, en efecto, en una sociedad moderna que ha hecho, en cada uno de sus registros de actividad, el examen de la diferenciación, de la oposición a sí misma, del cambio; es necesario que sean tomados en cuenta no sólo los efectos de la división del trabajo, sino los de la segregación de los espacios socioculturales. Incluso la tentativa de borrar la oposición del Estado y de la sociedad civil y de volver sensible la indivisión de lo político y de lo no-político supone que aparece en la forma de las relaciones sociales, aquí y ahora, la lógica de la norma, es decir, que se desenvuelve un sistema de articulaciones en virtud del cual el poder puede *desmultiplicarse* sin correr el riesgo de dividirse.

Ahora bien, es al someter al imperativo de la organización todas las esferas de la sociedad como el discurso ideológico, fascista o comunista, se asegura el dominio de las oposiciones que se engendran de una parte y de otra y en cada una de ellas, y como puede reducir su separación enfrente de su objeto. En efecto, la representación de la organización permite recubrir la diferencia del sujeto y de la ley, diferencia abierta en el propio movimiento de la institución, que implica la imposibilidad de relacionar éste, sea con una acción humana —se coloque el punto central en el individuo o en el grupo— sea con un principio trascendental. La organización, en un sentido, borra las huellas del sujeto social, cualquiera que sea la modalidad de su aparición; no borra la positividad de un sujeto empíricamente determinado, ya sea la clase dominante, la clase dominada o el individuo productor —pero oculta la cuestión del sujeto como tal, cuestión en la cual se encuentra siempre puesta en juego una relación con la ley—. Vuelve así invisible el antagonismo general dominante-dominado, que ha llegado al seno de la sociedad burguesa en el cuadro de la producción, representando un sistema de operaciones que asignaría su definición a los agentes y a sus relaciones. Pero, simultáneamente, ese sistema aparece como pura construcción, como operación global, sosteniéndose por sí misma, y en ese sentido, como pura manifestación del logos humano, como pura manifestación de la socialización que se desenvuelve, de una institución en acto, no teniendo relación sino consigo misma, polarizada hacia la totalidad. La representación de la organización tiende a

perfeccionarse en el proceso mismo de la organización, porque ésta se ordena en la ficción de un saber de lo social manifiesto en la red de las operaciones en las cuales el agente está inscrito.

Lo que muestra aquí nuevamente la dependencia de la ideología totalitaria en relación a la ideología burguesa, es que la primera se apodera de dos principios que quedan en la segunda yuxtapuestos, un artificialismo radical y un substancialismo radical, que se sueldan en la afirmación de una sociedad que sería de parte a parte actuante, ocupada en asegurar su *funcionamiento* —fábrica humana, y en tanto que tal, encerrada en sí misma, en posesión de su fundamento—. Con toda evidencia, el totalitarismo extrae su fe en la organización del capitalismo, pero cuando ella se encuentra contrariada por la exigencia de la representación de las diferencias del campo social, esta fe se derrama en respuesta a la amenaza de dislocación de ese campo y hace de la organización la esencia de lo social. Pero, todavía es necesario insistir sobre ello, la ideología nueva implica el objetivo de un *centro,* a partir del cual se organiza la vida social; centro que se refiere de un sector a otro de la sociedad civil, pero que, en el corazón del aparato del Estado, detenta poder y saber. El discurso de la organización, arreglado de tal manera que el saber anónimo ordene el pensamiento y la práctica de sus agentes, no se sostiene así sino con una referencia constante a la autoridad en la cual se concentra la decisión. Es con esta doble condición como la contradicción de la ideología burguesa es "superada" en el concepto de Estado total; la red de la organización hace manifiesto que nada se pierde en el movimiento de la socialización que implica la exteriorización de las prácticas y los discursos sociales; la identidad en sí del poder en la sustitución de las instancias dirigentes vuelve manifiesto el origen de la norma.

El fascismo y el comunismo, repitámoslo, forman parte de una interpretación metasociológica. Toda tentativa de analizarlos como unas formaciones sociohistóricas empíricas tropieza —por muy rica que sea la documentación— con un límite, pues ignora cuál es la cuestión del ser de lo social, de lo histórico como tal, lo que está puesto en juego en el totalitarismo. Éste no es ni un accidente de tránsito en el desarrollo del capitalismo industrial ni una aberración de la cual la psicología proporcionaría la clave: realiza una virtualidad inscrita en lo social, desde que su institución no puede ser ya concebida ni contenida por un discurso que busque su origen en un lugar ajeno. Asimismo, el mayor error consiste en no verlo allí más que como una variante del despotismo. Aun cuando el poder de Stalin, como el de Hitler, se parecen al de un déspota —incluso más: que el uno y el otro extraen de las fuentes arcaicas de la cultura germánica y del mundo asiático—, es una historia singular la que se inaugura con el totalitarismo, no una resurrección de un sistema político que vendría a abatirse sobre la sociedad industrial, sino la tentativa de encerrar el espacio social en él mismo, desde el centro imaginario de su institución, de hacer coincidir el ser y el parecer aquí y ahora. El déspota y su burocracia reinan sobre la sociedad, pero su poder es una señal de un poder trascendente, señal *ajena* al hombre. El poder totalitario,

nazi o staliniano, se difunde en la representación de la organización, y ejerce la fascinación y el terror de representar exactamente lo social total, la no-división, el discurso inhumano en tanto que absolutamente humano.

Tal es cuando menos el polo hacia el cual tiende la ideología totalitaria, pero en su superación de las contradicciones de la ideología burguesa, no cesa de tropezarse con la imposibilidad de su cumplimiento; vive a su vez bajo la amenaza de los efectos de la división social como lo sugirió nuestra descripción. El ideal de la burocracia es el anonimato del discurso social, la manifestación de la racionalidad en la organización, una inscripción del sujeto en la lógica del fascismo, en la lógica del comunismo, de tal manera que su palabra no pueda hacer la prueba de un descarte, sin derramarse sobre el no-sentido. Pero no menos esencial es para ella la representación del centro de la decisión, un poder que se afirma en su plena positividad, fuera de toda discusión. No es posible que las dos representaciones se acerquen sino bajo la condición de ignorar las oposiciones del poder en el interior de la burocracia y la exclusión de la masa de los sin-poder de los aparatos dirigentes. Lo que hacía la debilidad tanto como la fuerza de la ideología burguesa, era que el discurso sobre lo social, en su articulación siempre sensible a una posición actual o virtual de poder, no coincidía ni con el discurso social, ni con el discurso del poder, que así podía pasar por centros diferentes y oponerse a sí mismo sin destruirse. Por el contrario, el discurso totalitario no tiene juego, no tolera la distancia entre el sujeto y el discurso y requiere su identificación con el poder y con quien o quienes lo detentan en la cima del Estado. Sin duda, este análisis es exagerado; no hay coyuntura, incluso cuando el totalitarismo está en su apogeo, donde pueda operarse una abolición del sujeto ante el discurso, ni una identificación con el amo, sin más. Un intercambio *paralelo* de palabras transporta las señales de la distancia y de la diferencia. Pero queda el hecho de que las oposiciones no pueden transcribirse simbólicamente: es necesario que sean absolutamente rechazadas o, en su defecto, que el terror sustituya al discurso.

De una manera general, la contradicción del totalitarismo está en que el poder se enmascara doblemente en tanto que representante de la sociedad indivisa y en tanto que agente de la racionalidad de la organización y que por otra parte aparece allí, más que en ninguna otra sociedad, en tanto que aparato de coerción, conductor de la violencia desnuda. Esta contradicción no es la de la representación y la del hecho. E incluso es necesario rectificar nuestra fórmula: el terror no sustituye simplemente al discurso; es hablado, como sabemos, arrastra un argumentación fantástica cuyo efecto es el de colmar la intolerable separación del sujeto y del discurso. Y también es preciso agregar que esta empresa no puede interpretarse como una simple respuesta a los elementos que llegaran a perturbar el orden establecido. Como lo demuestra hasta la evidencia la historia del stalinismo, la imagen del poder como poder terrorista, como poder exorbitante, tiene una función necesaria. Pues es bajo su efecto también como los hombres hacen el ensayo de su disolución en el elemento general de lo social, es decir, hacer la prueba de

la contingencia de cualquier determinación particular en relación a la ley que profiere el amo —el amo absolutó del Estado, pero también sus representantes en todos los niveles de la jerarquía y en todos los sectores de la actividad—. Sin embargo, con el desliz de una posición del poder a otra se introduce un principio de inestabilidad que corre el riesgo de hacer visible el mecanismo de dominio. Si en la ideología burguesa el peligro está en que el poder se exponga al ridículo, en la ideología totalitaria corre el peligro aún más grande de excitar el horror. A medida que se desarrollan los efectos de la *contradicción*, unos medios de defensa, es verdad, son puestos en su lugar para intentar reforzar la cohesión del discurso ideológico; es así como después de la muerte de Stalin se explotó su ejemplo para representar y denunciar el exceso del poder sobre la racionalidad —mientras que al mismo tiempo se explota el ejemplo del pequeño burócrata para mostrar y denunciar el exceso de la *irresponsabilidad* sobre la justa *impersonalidad* de las decisiones. Pero la defensa da testimonio de la crisis latente del sistema de representaciones burocráticas. No es menos instructivo observar su vulnerabilidad al examinar los sucesos de cualquier naturaleza, en el orden económico como en el de la cultura, que escapan a la previsión de los dirigentes y son susceptibles de expresar un *fracaso* de la *norma* general, aquí y ahora, un "fracaso" en el funcionamiento de la organización. En un sentido, los recursos del discurso son inagotables enfrente del acontecimiento. Tal es en efecto la articulación del discurso en el poder y de la ley que lo "real" no puede cuestionar, pues su acceso es rigurosamente dirigido por la representación. Pero esta representación requiere las señales de los éxitos de la organización. El poder no se refleja en las pirámides sino en los edificios donde debe atestiguarse una acción y un objetivo sociales, donde, a mayor profundidad, los hombres deben descubrir su existencia común en la pura dimensión de la acción social orientada hacia un objetivo social. Es así, por ejemplo, como los índices de *producción, febrilmente anotados, son considerados como* la *prueba continua* de la validez en lo real del discurso dominante. En suma, la doble necesidad se impone de incluir absolutamente y de excluir absolutamente el acontecimiento, de imprimirlo en la lógica de la organización y de negarlo absolutamente como posibilidad de desorden. No mediríamos la amplitud de la contradicción si olvidáramos que la ideología totalitaria se engendra en una "sociedad histórica", es decir, repitámoslo, en una sociedad que no puede aferrarse en una representación de sus límites, que está por principio abierta a la cuestión de su advenimiento, consagrada a la desmesura, a la disonancia, que hace la experiencia en cada uno de sus sitios, de los efectos del cambio en otros, cuya diferenciación interna, los desfases entre las prácticas y representaciones van a la par con su historia. El fantasma burocrático consiste en abolir lo histórico en la Historia; restaurar la lógica de la "sociedad sin historia"; *igualar lo instituyente y lo instituido*; negar lo imprevisible, lo incognoscible, la pérdida completa del pasado bajo la ficción de una acción social transparente para ella misma, que controlaría sus efectos por adelantado y se mantendría en continuidad con su origen.

Por muy fuerte que sea la ficción, se expone a ser desmentida. Sin duda, el desmentido es a su vez recubierto; los fracasos de la planificación, por ejemplo, son imputados al burocratismo, a la inercia residual del cuerpo social, a la enfermedad de la reglamentación. Y es necesario de nuevo persuadirse de que la representación del burocratismo no es menos ideológica que la de la acción social; es una pieza esencial del sistema, cuya función es la de subrayar la virtud de la regla en su coincidencia con la instancia de poder y de achacar su perversión a la presencia de agentes parasitarios. Pero, además de que la regla aparece exorbitante, allí donde la racionalidad supuestamente debe exhibirse por sí misma, es la lógica entera de la organización la que "puede" aparecer como lógica de lo absurdo. Es verdad que la ideología dispone de un medio de defensa, eficaz de otra manera, además de la denuncia del burocratismo, para resistir los choques en retorno a las decisiones del poder o, más generalmente, a los efectos de lo real. La tentativa de asegurarse un dominio del espacio social se sostiene con la representación de un enemigo: un enemigo que no podría presentarse como oponente, pero cuya existencia atenta a la integridad del cuerpo social. El enemigo, por lo demás, hace bastante más que personificar la adversidad, o, como se observa a menudo, servir de chivo expiatorio. En una sociedad que no tolera la imagen de una división social interna, que reivindica su homogeneidad más allá de todas las diferencias de hecho, es el otro como tal quien adquiere los rasgos fantásticos del destructor —el otro, de cualquier manera que sea definido, cualquiera que sea el grupo al cual es asignado, es el representante de lo *externo*—. Mientras que en la ideología burguesa la esencia del hombre es afirmada a la vista de una subhumanidad, siendo ésta relegada a los bajos fondos y sin estar nunca tan hundida en la "naturaleza" como para no provocar el problema de encargarse de ella, pues es percibida *en* la sociedad, la ideología totalitaria se refiere a la exclusión de un agente maléfico, de un representante de lo antisocial. Ahora bien, la eficacia de la representación no podría hacer olvidar que no dispone soberanamente de sus efectos. Tiende a circunscribir el lugar del otro; pero no lo consigue sino en virtud de un rechazo generalizado —lo hemos ampliamente subrayado— de la diferencia del sujeto y del discurso social. Cualquier signo de esta diferencia es susceptible de denunciar al sujeto como enemigo. La alteridad no puede cercarse, la imagen del campo de concentración no es suficiente para desarmarla. Es el individuo, por todas las partes en las cuales es requerido de inscribirse en el discurso del poder, el que hace la prueba de la posibilidad de su exclusión; es, en tanto que se revela capaz de hablar, quien se descubre como culpable potencial. En este sentido, el mundo burocrático no deja de ser espantado por la inseguridad, aun cuando esté totalmente arreglado para representar la ciudadela de la seguridad, para petrificar a una comunidad en la seguridad de su cohesión. La afirmación de lo social total no libera del fantasma del autodevoramiento; el discurso totalitario borra la exterioridad de la idea, el discurso sobre lo social tiende a reabsorberse en el discurso social, borra la exterioridad del poder, el Estado tiende a operar su fusión con la sociedad

civil, borra la exterioridad de la regla, la organización tiende a ser suficiente para transportar la racionalidad, borra la exterioridad del otro, la división social es disimulada; pero la exterioridad regresa, el discurso está amenazado de aparecer como una mentira generalizada, como discurso al servicio del poder, simple máscara de la opresión.

La ideología invisible

La ideología totalitaria reina en gran parte del mundo; así, un análisis riguroso debería tomar en consideración los rasgos específicos que reviste en algunos países y particularmente en China. Debería también tomar en cuenta las modificaciones sobrevenidas en la URSS y en Europa del Este, desde hace una quincena de años. A nuestros ojos, las diferencias que pueden observarse en el espacio y en el tiempo no ponen en duda la coherencia del sistema. La inteligencia de este sistema, señalábamos, nos permite descifrar tarde lo que hacía la especificidad de la ideología burguesa; ahora bien, es necesario agregar en el presente que esclarece igualmente la formación del nuevo discurso ideológico en las democracias occidentales de nuestra época.

Nuestra convicción es que ese discurso explota todavía el sistema de representaciones, que ha conocido su plena eficacia en la segunda mitad del siglo XIX, pero que este último no ocupa el punto central de lo imaginario social. Esta hipótesis no pretende ser original; una sociología crítica ya amplia —a la cual se vinculan los nombres de Marcuse, de Whyte, de Roszak, de Baudrillard— ha puesto en evidencia la función que llenan en el presente los temas de la organización, de la comunicación social, de la pertenencia al grupo, del consumo, etc. Esas ideas son sin duda familiares al lector y haremos la economía de una descripción; lo que, por el contrario, amerita ser subrayado, es la relación que sostiene el discurso contemporáneo a la vez con el totalitarismo y con la ideología burguesa, la manera en la cual se inscribe en la génesis general de la ideología. Aunque se haya correctamente subrayado a veces la finalidad totalitaria de este discurso, no nos hemos percatado casi de que su formación da testimonio de una "reflexión" de las contradicciones que obsesionan al totalitarismo —de una tentativa para desmontar la amenaza que hace pesar sobre el ser de lo social, el proyecto de llevar a lo explícito la representación de una homogeneización y de una unificación de lo social—. El proyecto, subrayamos, se acercaba a su contrario: el de anular la distancia del discurso sobre lo social y del discurso social, de poner el primero en el segundo. Ahora bien, es claramente esta empresa la que es repetida en la nueva ideología, pero disociada de la afirmación de la totalidad, reducida a lo latente y en ese sentido rearticulada al principio del sistema de la ideología burguesa, en la cual el desplazamiento de las formaciones imaginarias era requerido, su conflicto tolerado, y los compromisos constantemente atenuados. Recubrir la distancia de la representación y de lo real, que pone en peligro la ideología burguesa, renunciar al perfeccionamiento de la

representación bajo la forma de la totalización de lo real, que pone en peligro la ideología totalitaria, tal es a nuestros ojos el doble principio que ordena una nueva lógica del disimulo.

Si la afirmación de la totalidad, en el comunismo especialmente, se opera bajo la exigencia de soldar al Estado con la sociedad civil, de separar la imagen de un desmigajamiento del poder y de su disminución al orden del hecho, ello implica, observábamos, que el discurso de la ideología se convierta en el del poder; ello lo expone peligrosamente haciendo aparecer no sólo en la cima del Estado, sino a través de sus múltiples "representantes", la instancia separada de decisión y de coerción con las características del amo. Una nueva estrategia se elabora para representar una sociedad al abrigo de ese peligro. Ciertamente, el uso del término estrategia evoca la acción de un sujeto que gozaría de la libertad de definir los mejores medios de disimulo. Pero hemos dicho excesivamente que la ideología antigua no era la de la burguesía, para que no se nos achaque la ilusión de que se habría convertido en la de una nueva clase —por ejemplo, de la tecnocracia— como se placen en repetir. La estrategia de la cual hablamos designa las tretas de lo imaginario, un proceso que para ser inconsciente y "sin historia" en el sentido en el cual lo entendía Marx, no tiene menos en cuenta los efectos del saber y de la historia y los inscribe en unas nuevas configuraciones al servicio de una tarea que permanece efectivamente siendo siempre la misma. Así, vemos al grupo, erigido en entidad positiva, apuntado a la vez como expresión y como fin de la comunicación social, venir a hacer pantalla a la separación del aparato de dominio y de la masa de los sin poder. La representación de la estructura de un grupo, indiferente a las condiciones que prescriben a sus miembros su estatuto, tiende a excluir de su campo la cuestión del origen, de la legitimidad, de la racionalidad de las oposiciones y de las jerarquías instituidas en cada sector. En ella se entrega una nueva fe: la de un "dominio" de lo social en la experiencia misma de la socialización *aquí y ahora,* es decir, en las fronteras visibles de cada institución, en cada situación en la cual el hombre se descubra inscrito en virtud de la necesidad "natural" de la producción o más generalmente de la actividad económica, pero también de la pedagogía o del descanso, de la práctica política, sindical o religiosa. Bastantes análisis han sido consagrados al fenómeno de las relaciones humanas en la industria, a la expansión de las técnicas de grupo en las organizaciones más diversas, a la práctica de seminarios, de conferencias de información, a la difusión de la psicosociología en las empresas, las escuelas, los hospitales, para que sea útil invertir tiempo en la ideología de la comunicación social. Pero no menos instructiva es la función que juegan a este respecto los grandes órganos a su servicio, la radio y la televisión. Sin ellos, el nuevo sistema de representación sería inviable seguramente; pues su función consiste en propagarse no sólo de un medio particular a otro, sino de un centro cada vez aparentemente circunscrito a un centro aparentemente indeterminado, y es bajo el efecto de su réplica indefinidamente multiplicada del polo privado de la institución al polo público de la información como el discurso ideológico gana la genera-

lidad necesaria a su obra de homogeneización del campo social en lo implícito.

Con el arreglo incesante de debates, proporcionados como espectáculos, abarcando todos los aspectos de la vida económica, política y cultural, arrastrando los temas del género más trivial hasta el género más noble, la imagen de la reciprocidad se impone como la misma de la relación social. Esta imagen es doblemente eficaz, pues simultáneamente se exalta la comunicación, independientemente de sus agentes y de su contenido y la *presencia* de las personas se encuentra simulada: un jefe de Estado confiando sus dificultades a un interlocutor hecho para escucharlo, o este hombre, salido de la masa, pero debidamente nombrado, llevando la contradicción a un ministro o interrogando a un experto hecho para responderle... La puesta en escena llega así hasta a volver sensible la identidad de los actores. Tenemos aquí sin duda una instancia de las más notables de lo imaginario: absorber en el discurso impersonal que representa la esencia de la relación social, el elemento personal, en el cual se acredita la ficción de una palabra viviente, de una palabra del tema, cuando en realidad éste está disuelto en la ceremonia de la comunicación. Ficción, pues los límites del debate están determinados fuera de su campo visible, la neutralidad del conductor disimula el principio de su ordenanza, y finalmente, los detentadores del poder son presentados en el mismo plano que el de aquellos de los cuales se decide de esta manera, en los corredores.

Incluso no mediríamos todo el alcance del fenómeno si nos dejáramos obnubilar por los aspectos manifiestamente políticos de la comunicación social. La eficacia del discurso tal y como lo transportan la radio y la televisión se sostiene por el hecho de que no se explicita sino parcialmente como discurso político —y es exactamente por ello que adquiere una significación política general—. Son las cosas de lo cotidiano, las cuestiones de ciencia, las de la cultura que sostienen la representación de una democracia realizada, en la cual la palabra circularía sin obstáculo. Las señales de esta circulación son producidas con ostentación, mientras que los estatutos se conservan cristalizados en función de las oposiciones de poder. En ninguna época se ha hablado tanto: el discurso sobre lo social, servido por los medios de difusión modernos, se embala; es tomado por un vertiginoso amor de sí mismo: nada, del conflicto de las generaciones a la circulación del automóvil, de la sexualidad a la música concreta, de la exploración del espacio a la educación escapa a los coloquios, a las entrevistas, a los debates televisados. Ahora bien, ese narcisismo no es el del discurso de la ideología burguesa, pues el nuevo discurso no habla desde las alturas; ha hecho la economía de las mayúsculas; finge propagar la información, finge incluso la interrogación; no se abate sobre otro a distancia, pues incluye en sí mismo a su "representante", se presenta como diálogo incesante, se apodera así de la separación de lo *uno* y de lo *otro* para hacerle un lugar en sí mismo. Es por este procedimiento que el sujeto se encuentra (casi) alojado en el sistema de representación, de una manera completamente diferente que en la ideología totalitaria,

convidado como está en el presente a incorporar los términos de cualquier oposición. Y al mismo tiempo, está alojado en el grupo —un grupo imaginario en el sentido de que el poder de concebir el movimiento efectivo de la institución, al tomar parte en ello, es retirado a los hombres, al afrontar el ensayo de su relación en la diferenciación.

En este sentido se esclarece la señal que hacíamos sobre la implicación de lo personal en lo impersonal. Este acontecimiento señala también la distancia tomada en relación al discurso totalitario. Éste tiende a disolver el elemento personal, porque no resiste la imagen de una dispersión de centros de socialización y el riesgo de una experiencia del sujeto en un sitio particular que escapa a la norma general. Pero esta dispersión no logra un mayor atentado a la integridad de la comunicación de lo social, desde que el sujeto se encuentra por todas partes captado por su propia imagen en el circuito de socialización. La pantalla de la televisión no hace más que materializar un pantalla impalpable sobre la cual se proyecta una relación social que es suficiente en sí misma, en tanto que condensa la doble representación de una relación en sí y de una relación de las personas. Que se mida, por ejemplo, la eficacia de un dispositivo que, desde las emisiones publicitarias a las emisiones de la política o de la cultura, proporciona la ilusión repetida de un *entre nosotros*.

La palabra del informador está colocada bajo el polo del anonimato y de la neutralidad; es con esta condición que se difunde un conocimiento objetivo —cualquiera que sea su naturaleza—, pero simultáneamente se hace singular, imita la palabra viviente, se adorna con los atributos de la persona para asegurar su conjunción con unos destinatarios que a pesar de su masa, de su separación y de su ignorancia respecto a los otros, se encontrará cada uno tocado en su carne y sordamente reunidos por la gracia de una misma proximidad con aquel que habla. En ese sentido, la más banal emisión es una evocación de la *familiaridad,* instala en la sociedad de masas los límites del "mundo exclusivo" donde todo sucede como si cada uno se hubiera, por adelantado, vuelto hacia el otro; provoca la alucinación de lo *próximo* en lo cual se suprimen el sentido de lo lejano, de lo extraño, de lo inalcanzable, las señales de lo ajeno, las de la adversidad, las de la alteridad. Anotemos de paso, nos asombramos de ver a veces unas personas deambular por la calle, o tomar un baño de sol en una playa, el transistor pegado a la oreja, o bien de ver hogares en los cuales la televisión o la radio no dejan de funcionar, incluso durante la ausencia de aquellos que los han puesto en marcha; ningún fenómeno, sin embargo, esclarece mejor la dimensión imaginaria de la comunicación. Pues ésta proporciona la seguridad de un vínculo social, a distancia de la prueba de su realidad; proporciona un fondo, un acompañamiento —como la música así bien llamada, pero que no es sino una variante de la comunicación generalizada— y ese fondo es el fundamento, este acompañamiento es el forro tejido sin cesar del hecho intolerable de la división social. La certidumbre de la comunicación puede ser suficiente en el extremo, pues aun ausentándose de hecho, el sujeto no deja de estar en su circuito. Poco

importa si él deja de ver con sus ojos, de oír con sus oídos, pues su fantasma personal está de una vez para siempre instalado en el lugar del *entre nosotros.*

No cuenta en primer término lo que aparece en el *entre nosotros,* el desodorante o el alza de los precios, la muerte en las carreteras o la emancipación de la mujer, pues es más importante el poder de subentender un vínculo primordial que no podría estar puesto en juego en la operación del discurso y en las oposiciones eventuales de sus agentes. La fe en la comunicación social y en la *pertenencia* al grupo deja cierto lugar a la idea de la división social aun cuando ésta se encuentre encubierta, es decir, contemplada como una ausencia de diálogo entre los individuos o entre las clases, o bien como una ruptura de la cohesión. Por el contrario, la representación del vínculo social es inconsciente, el entre nosotros asegura la puesta en escena de la comunicación y la implicación del sujeto en el grupo. Esta implicación no requiere ni el alcance del grupo en la actualidad como buen grupo, ni la identificación con el poder, del cual se supone que representa la unidad. En el registro del entre nosotros, el nosotros no es afirmado sino solamente presupuesto —prometido a la invulnerabilidad por el hecho de permanecer invisible.

Sin duda el líder político es conducido a proclamar el "nosotros, los liberales" "nosotros, hombres de progreso" o "nosotros, socialistas", el que habla para las ondas no se priva, fuera de todo contexto político, de proclamar "nosotros, los franceses"; pero ese "nosotros", tan eficaz como sea, es secundario, pues con anterioridad a su enunciado se disponen las condiciones de un circuito en el cual los agentes son relacionados los unos con los otros siendo privados de las señales de sus oposiciones y de las del discurso como discurso.

Únicamente esas condiciones permiten hundir constantemente el discurso ideológico en el proceso de socialización, y engendrar simultáneamente la ilusión de que nada está en principio subtraído a la comunicación. La impugnación se encuentra fijada sobre unas ideas y unos agentes particulares —es decir, exactamente sobre lo que aparece, sobre lo que subsiste de la ideología burguesa, sobre su residuo ineliminable y, en el caso, absolutamente necesario para alimentar el diálogo, para la representación de las oposiciones. Pero se le escapa, o tiende a escapársele, la fantasmagoría de la reciprocidad, en virtud de la cual todo se revela naturalmente como algo que puede decirse, verse o entenderse. Pues tal es seguramente el último efecto del ocultamiento de la división: la imagen de un discurso sin límites en el cual todo se volvería transparente. Comprendemos, en consecuencia, que ese discurso finja ignorar las prohibiciones; puesto que invade el campo social, suprime todas las distancias que consideraba el discurso de la ideología burguesa. Introduce en el *entre nosotros* la sexualidad, la violencia, la locura; borra la división del mundo social y de los bajos fondos; ignora el peligro de la naturaleza. Y por esta característica, se distingue no menos del discurso comunista que, obsesionado en todo tiempo por la representación de un socio total, de un cuerpo sin defecto, no tolera que nos vinculemos a signos que serían un atentado a su integridad, se sostiene de multiplicar los tabúes sobre los temas que escapan

al control del poder. Como se distingue también por su aptitud de dejar hablar a sus agentes, en lugar de limitar la concesión de la palabra, defendiéndose contra la efracción de su espacio y simulando en el interior de él mismo el lugar del contradictor.

La eficacia del sistema supone simultáneamente la representación de la cientificidad de su discurso. Y, en un sentido, éste se encuentra en el centro de la ideología burguesa; pero con ella, la ciencia representa todavía un polo visible. Hay un discurso sobre la ciencia al mismo tiempo que una explotación de la ciencia para discurrir sobre lo social. En el cuadro mismo de la producción industrial, se define un saber de la racionalidad del trabajo, un saber que se exhibe, pero que también se circunscribe en los límites de un aparato dirigente. El taylorismo, como sabemos, le dará finalmente una expresión acabada. Ahora bien, es necesario seguramente reconocer aquí todavía la persistencia de la antigua ideología, pero, aún más, medir la amplitud de las modificaciones sobrevenidas. Que se considere de entrada el sitio de la empresa, no para fijar los caracteres de su transformación efectiva, sino para escrutar la representación. Es la de la organización, de una organización que no es un producto, una aplicación de la ciencia, sino que la encarna, pues la fórmula no es propiedad del dirigente, está inscrita en la realidad. Esta representación no se acomoda más a la división de los ejecutantes y de los dirigentes, ni a la del trabajo humano y a los medios de producción, pues reúne todos los términos borrando su subordinación, para articularlos en una estructura que funcionaría por sí misma, bajo el efecto de imperativos racionales, independientemente de los deseos y de las decisiones de los hombres. La figura de la instancia de decisión y de coacción, la figura de la regla, están recubiertas por la ley de la organización. Esta ley coincide con el discurso de la organización, está substraída de la vista de los sujetos, aunque hagan, aquí y allá, el ensayo de lo absurdo en el detalle de las operaciones programadas. Lo que hace toda su eficacia, es que no es percibido como exterior; como lo que hace toda la eficacia del discurso que la transporta, es que no le es necesario aparecer como discurso sobre la organización, o que este último al expresarse no representa sino un descarte del primero y deja en lo implícito su validez y su legitimidad. Este sobrentendido de la ley y del discurso no es posible sino porque los agentes encuentran en ellos la forma fijada de su relación, que su acción y su cooperación se suponen prefiguradas en el modelo de la organización. Pero nos equivocaríamos si pensáramos que la relación entre personas se cosifica, según la expresión marxista; el modelo tiende a convertir al sujeto en "hombre de la organización", como lo señala Whyte, es decir, que las señales de lo real se convierten en las de la organización —signos de una racionalización en sí de lo social—, y que las de su propia identidad le son proporcionadas en función de un supuesto saber que la organización detentaría *sobre él*.

Ahora bien, todavía es necesario señalar que no es en los límites de la empresa de producción donde esta representación se circunscribe. Es en todos los grandes establecimientos sociales en los cuales se propaga, en las firmas

comerciales, en las administraciones públicas y privadas, en la Universidad, en el hospital.

El discurso de la organización no se perfecciona en el fantasma totalitario. Hemos ya marcado su límite. Pero importa señalar el sostén que le aporta la difusión de la representación de la ciencia fuera del cuadro que acabamos de mencionar. Esta representación no se puede localizar. En ella se invierte una creencia generalizada en la autointeligibilidad de lo real y en la autointeligibilidad del hombre. O, por decirlo mejor, en el registro de la objetividad tienden a borrarse las distinciones esenciales de la ideología burguesa de la naturaleza, del alma y de la sociedad. Imposible especialmente apreciar el alcance del discurso de la organización y la manera como se preserva en lo implícito sin observar el trabajo que efectúan las ciencias humanas. Como lo ha señalado justamente Marcuse, son el artificialismo, el operacionalismo el formalismo, los que ordenan el discurso oficial de la psicología y de la sociología. El alma, la sociedad, la cultura, son definidas corrientemente como unos sistemas; se imponen el modelo general de una organización, de un funcionamiento de la personalidad, los conceptos de integración social, de comunicación, de tensión, de regulación —en las más simplistas versiones o en las más complejas.

A decir verdad, si quisiéramos desarrollar el análisis de las diversas formas de ideología, convendría examinar la contribución singular que le aportan (incluso los que más a menudo se presentan como crítica antiideológica) la literatura y la teoría de la literatura, la filosofía o la estética. La búsqueda de un lenguaje que vuelva sensible la cuestión de su origen, que no se acomode ya a la seguridad del relato, de la novela, de la figura, de la teoría, a la seguridad de una distancia natural entre un supuesto sujeto y un supuesto objeto, que haga su umbral en las señales establecidas de la lectura y de la escritura, de lo vistoso y de lo visible, del autor y del otro, que acoja la fuga del sentido, el estallido del origen —siguiendo la bella expresión de Merleau-Ponty—, que se aplique al desciframiento de las estructuras inconscientes en las cuales el deseo, el pensar, están en la obra antes que cualquier pensamiento, cualquier deseo que se llame —en suma, todo lo que da vigor al discurso instituyente se encuentra recubierto bajo la nueva ficción de una tramoya del texto, del pensar, del desear, de un juego en sí de la diferencia, de la supresión "real" del sujeto, del sentido, del origen, de la historia—. Ficción que acredite nuevas señales, se sostenga de eludir la prueba de la división indomable del uno y de la otra, del sentido y del no-sentido, del espacio de la obra y el del mundo, de lo que se inscribe para dentro y de lo que aparece para fuera —y desemboca en todos los modos de la escritura en una técnica de lo ilegible que, muy significativamente, tiende a desarmar el peligro de la interpretación, proporcionando su justa réplica al proceso de ocultamiento que dirige el discurso de la organización.

Pero, puesto que es necesario contentarse con arrojar algunas luces, subrayamos más bien el papel de la psicología; pues no es en la periferia, sino

en el centro de la nueva ideología donde se ejerce. Cómo no ver, en efecto, que es ella la que provee a la organización con la representación de un saber sobre el sujeto, que alimenta el fantasma de una evaluación del agente, no sólo de su aptitud, sino de su personalidad, inscribe ese fantasma en la materialidad de una batería de *tests*, de cuestionarios, de guías de charlas, de un aparato pretendidamente científico, cuya triple función es fijar la imagen del "hombre de la organización", de hacerlo aparecer ante sí mismo bajo el saber del otro, y de disimular, engendrando la ilusión de una norma impersonal, la figura de los detentadores del poder.

Sin duda, observamos con todo derecho que el sistema de enseñanza enteramente, y no sólo la psicología, se ordena bajo el signo de una mensurabilidad de los conocimientos e impone una imagen de sí como individuo evaluado. ¿Es necesario anotar de paso que uno de los temas dominantes de la pedagogía moderna, el de la autoevaluación, es de los más eficaces para obliterar la presencia del maestro e imprimir en lo invisible el discurso del poder? En todo caso, el culto del diploma —independientemente incluso de los esfuerzos que hace el sistema de enseñanza para procurar al mundo de la organización los agentes "socialmente necesarios"— engendra en toda la extensión de la sociedad la identificación del individuo con el agente de conocimiento.

Pero, por ser más particular, la acción de la psicología no es menos decisiva, pues es bajo su efecto como surge lo imaginario de la "personalidad": un sistema que es legible para el otro —o, puesto que el otro se atrinchera detrás de la ciencia, que sería ofrecida a la comprensión de la organización—. Finalmente, no se podría prestar mucha atención al lugar del psicólogo en el sistema de enseñanza. Es ya sobre niños muy pequeños donde se abate el *test;* son ya ellos a quienes perfora el saber del psicólogo en el sistema de enseñanza, para imprimir la marca de la ineptitud o de la desviación. Lentamente, éste sustituye al amo para desplazar la referencia a la ley, para descartar el golpe visible de la autoridad y unir la sanción al decreto de un poder neutro y anónimo.

Imposible todavía no escrutar la gran puesta en escena del cientificismo que elaboran la radio, la televisión y la prensa escrita. El encantamiento de la comunicación social se dobla con un encanto de la información. Cómo menospreciar la conquista del saber por los expertos, o los pequeños mandaderos de la vulgarización científica, que distribuyen día tras día la verdad sobre la educación de los niños, por ejemplo, sobre la pareja, sobre la sexualidad, sobre los secretos del organismo o sobre los del espacio. No es solamente la magia del *entre nosotros* que hace posible decirlo todo; es la de la objetividad. Ahora bien, hay un carácter del sistema que no debe escapársenos, que señala de nuevo la distancia tomada enfrente de la ideología totalitaria. La clausura del saber no está representada, y no es necesario que lo esté. Si todo puede decirse, lo indefinido de decir debe ser señalado y de ello nace su perpetua novedad. Allí donde el totalitarismo se asegura contra el riesgo de la fractura del tiempo por la afirmación brutal de una verdad de la

historia, que hace de los progresos futuros el desarrollo del presente (de manera que no hay sino ciertas cosas que pueden decirse, en las fronteras del orden establecido, y que lo desconocido es domesticado, circunscrito en el registro de lo conocido), el nuevo discurso ideológico se apodera de los símbolos de lo nuevo, los cultiva, para borrar la amenaza de lo histórico. Como la comunicación social se satisface de realizar aquí y ahora, el saber se exhibe aquí y ahora, llevando solución al secreto de la naturaleza, al secreto del hombre, suscitando la fascinación del presente. No saber significa entonces no coincidir con el tiempo, no coincidir con el ser de lo social en su manifestación. No saber, significa incurrir en la sanción tácita de la sociedad, excluirse del buen medio social.

Lo "nuevo" no es pues sino la prueba materializada de la diferencia temporal, de lo histórico, su recubrimiento bajo la ilusión de una diferencia en el tiempo, de una distancia controlable del presente sobre el pasado, de una vinculación controlable del presente como tal. Invisible una vez más es la operación que desmonta los efectos de la institución social, que intenta prohibir la cuestión sobre el sentido del orden establecido, la cuestión sobre lo *posible*. Mientras que lo posible esté ligado al deseo, que ponga en juego el rechazo de lo adquirido, lo nuevo tapa la vista. O, por decirlo mejor, es ese sonajero que una colectividad infantilizada intenta atrapar, o volver a atrapar, siempre en retraso de un movimiento sobre la aparición del buen objeto del saber. Y no dejamos una vez más de asociar al frenesí de lo nuevo en los límites de las organizaciones, las cuales dan testimonio —muy especialmente en Francia, ejemplar a este respecto— los círculos de la *intelligentzia,* devorados como están por el temor de no producir o de no aprehender la cosita que lleva la garantía de la muerte del pasado, y de la plenitud o del brillo del presente.

Finalmente, es, pensamos, en esta perspectiva en la cual podríamos interpretar la función de la ideología de consumo. Muchos análisis, en el cuadro de una sociología crítica, mantienen un equívoco al encarnizarse sobre la práctica del consumo. Esta práctica, no es seguro que pudiéramos pensarla sin conectarla con la génesis de la sociedad histórica. No es seguro que pudiéramos hacer algo mejor que intentar interpretar en ese fenómeno las señales de la institución de lo social, de lo cual nadie es instigador, ni hacer nada mejor pues que interrogar a un mundo en el cual se nos da nuestra propia identidad. Por el contrario, la representación que obsesiona a la práctica del consumo, se ofrece a la crítica en el hecho de que justamente ella surge del movimiento de la institución para disimularlo, que elabora una "respuesta" destinada a conjugar la inseguridad que engendra la diferenciación y el no-saber de la diferenciación en el espacio y en el tiempo.

Baudrillard lo ha mostrado con profundidad; el artículo de consumo, cualquiera que sea su naturaleza, no ejerce una atracción para responder a alguna necesidad, de la cual podríamos determinar el origen en el individuo o en el grupo. Se hace representante de un "sistema de objetos" en el cual a la vez la demanda y la satisfacción van conjuntamente con la articulación regla-

mentada de las señales entre ellas, de tal manera que él se cierra sobre sí mismo y ofrece la ilusión de lo social como tal. En este sentido, el discurso del consumo resume la representación de la organización y la de la comunicación. Introduce a un universo donde la diferencia del productor y del producto se borra bajo la apariencia de una red independiente de los objetos, y en donde la diferencia de uno con otro se borra simultáneamente bajo la apariencia de una común pertenencia a un mismo mundo. Pero también es preciso señalar que lo que es consumido, es sin cesar lo nuevo, el representante de una diferencia en el tiempo que alimenta el deseo, al simular el retorno indefinido de la cosa deseada, en el momento mismo en el cual éste es cautivado por la representación. Simulación que, una vez más, señala la tentativa de representar lo histórico, de volver invisible el cambio, determinando la señal visible, llamativa de nuevo.

Y sin embargo, si nos quedáramos en esas observaciones, perderíamos posiblemente la función ideológica esencial del discurso del consumo. Pues la ficción que él acredita, es la de un mundo donde el hombre no se vería devolver sino las señales del hombre. Un mundo cuyo espacio está abierto a todos los recorridos, donde todo, con un mínimo de medios, puede alcanzarse; donde la visión, la manipulación de los objetos, el movimiento, están multiplicados sin obstáculo por el instrumento, y como ajustados a un todo-visible, todo-manipulable, todo-explorable. Consideremos sólo la pequeña fábula publicitaria que nos presenta la casa de nuestros sueños, perfecta, preparada para recibirnos, cuya llave está en la cerradura; en ella se resume un largo discurso sobre lo social: enseña que las cosas de afuera están allí, adentro, que el universo está arreglado para el hombre, que la naturaleza es el medio ambiente. Allí, la ideología va hasta el término de su trabajo, instala la gran clausura; pero volviéndola invisible, haciendo la economía de un enunciado sobre el hombre total y la sociedad total.

¿Pero porque vaya hasta el extremo de su trabajo, eso nos debe hacer pensar que sus contradicciones están resueltas? ¿Cómo lo estarían si es verdad que la sociedad histórica es esta sociedad que deteriora cualquier representación de su institución?

Entre más busca el discurso sobre lo social coincidir con el discurso social, con mayor fuerza se dedica a dominar el movimiento indomable de la institución, a tomar las señales de lo instituyente, corre más el peligro de perder la función que asumía hasta ahora la ideología: la legitimación del orden establecido, no sólo la de un régien de propiedad, sino la de lo real como tal: engendra las condiciones de una confrontación que (en el Este y en el Oeste) apunta por encima de las expresiones del poder y de la explotación, las señales de la socialización en el mundo moderno, y vuelve a poner al día la cuestión del *Otro,* la cuestión del *Ser.*